LA VIE SPIRITUELLE

Août-Septembre 1959
N° 453

Et que celui qui a entendu ma parole rapporte fidèlement ma parole.

Pourquoi mêler la paille au froment?

Ma parole ne brûle-t-elle pas comme feu?

N'est-elle pas comme un marteau qui pilonne le roc?

Jr 23, 28-29.

SOMMAIRE

CONNAITRE LA BIBLE

F. DREYFUS, o. p. — Saint Matthieu et l'Ancien Testament. 121

A.-M. DENIS, o. p. — Une théologie de la Rédemption. La Transfiguration chez saint Marc.. 136

L.-M. DEWAILLY, o. p. — « Autour de saint Paul. » Quelques livres récents..... 150

Il n'est pas de lecture biblique qui se puisse concevoir sans référence au Christ. Parole et prophète du Père, il en est l'unique effigie et la seule splendeur manifeste. Fût-elle scientifique, aucune étude de la Bible ne peut se passer de cette référence.

Si, conformément à cette règle d'or, l'on interroge souvent pour savoir comment les prophètes ont préparé la venue du Christ, il est non moins important de se demander comment le Christ lui-même et le Nouveau Testament ont interprété les prophètes et compris cette annonce. De cette interprétation, saint Matthieu est le principal témoin. C'est même là le noyau doctrinal de son évangile : prouver que Jésus est bien le Messie annoncé.

Les pages du P. Dreyfus nous montrent une fois de plus la bienfaisante exigence de vérité qui accompagne toute étude loyale de l'Écriture. On n'a jamais fini d'en découvrir l'harmonie. Et cette découverte ne s'achète pas au rabais. Ce n'est pas le moindre bénéfice de cette étude de nous en fournir une preuve, en nous aidant à mieux connaître le visage du Christ.

La Transfiguration est un des moments forts de l'évangile de saint Marc (on se reportera aux études précédentes, La Vie Spirituelle, *mars et avril 1959). Comme pour les chapitres précédents, il est bon de découvrir toute l'intention* théologique *de ce récit, si soigneusement élaboré. Il faut s'interdire ici une lecture trop facile et superficielle, et ne pas faire de saint Marc le parent pauvre du Nouveau Testament, alors que lui aussi doit nous permettre de mieux connaître le visage du Christ.*

CONNAITRE LES SAINTS

H. v. CAMPENHAUSEN. S'EXPATRIER « A CAUSE DE LA FOI ». 162

J. LECLERCQ, bénédictin de Clervaux. DE L'HUMOUR A L'AMOUR, A L'ÉCOLE DE SAINT BERNARD..... 182

R.-L. OECHSLIN, O. P. LE MESSAGE DU P. ANTOINE DU SAINT-SACREMENT 204

« Quitter son pays. » Les raisons sont multiples, dans notre vie, d'en faire l'expérience. Que ce soit motif d'étude ou de profession, raison économique, simple distraction de touriste ou impératif politique... Or donner sa foi au Christ, c'est nécessairement entendre l'appel d'un autre pays, et donc être invité à quitter le sien. Comme l'oiseau migrateur dont parle Jérémie, il faut partir vers une autre terre ou mourir.

Trop vite nous limitons l'expatriation à des buts apostoliques. Abraham ne s'en alla pas d'abord pour convertir Canaan... de même de Jérôme, de Cassien, de Martin ou d'Anschaire... Mais ils partirent pour tout quitter — réellement — et inscrire dans les faits et événements de chaque jour leur volonté de n'être ici-bas qu'un pèlerin d'une terre promise. Et si, pour certains, la sainteté fut liée à une expatriation réelle, pour tous, la foi est synonyme de conversion et de changement dans la vie.

L'exemple de saint Bernard nous montre que le premier — et non le plus facile — territoire à abandonner est... soi-même. Après tout, l'on n'est pas mécontent que le docteur de l'humilité n'ait pas succombé aux trop inévitables raideurs d'une tâche de supérieur, et qu'il nous ait laissé les preuves de cet humour, signe qu'il avait su se quitter et, cependant, garder un grand amour de tout ce qui lui était confié.

C'est le même message chez le P. Antoine du Saint-Sacrement. Le troisième centenaire de ses fondations françaises nous donne occasion de relire les belles pages inédites de son itinéraire spirituel : pour trouver Dieu, il faut apprendre la fragilité des attaches terrestres et faire place entière à la volonté divine.

Voir notre guide de lectures en page 3 de couverture.

SAINT MATTHIEU
et l'Ancien Testament

Il y a peu de tâche plus sage que d'obliger à une lecture vigilante de la Parole de Dieu. Trop nombreux sont encore les moments où nous nous contentons pour cette lecture de facilités, de demi-mesures. L'utilisation de l'Ancien Testament par saint Matthieu est de ces procédés que l'on a vite fait de ranger parmi les inévitables accessoires rabbiniques, sans grande portée apparente... Ne lisons pas ces pages comme une simple étude littéraire, mais comme un nouveau rappel de l'admirable unité de la Parole divine, et de l'inutilité des subterfuges pour en manifester la vérité.

Saint Matthieu ne manque jamais une occasion de mettre en évidence, quand il s'agit de la personne, du message ou de l'action de Notre-Seigneur, l'accomplissement des prophéties. Il le fait près de vingt fois dans l'évangile. C'est une partie essentielle de son message, c'est même le noyau doctrinal de son évangile : prouver aux Juifs que Jésus est bien le Messie attendu par Israël, prédit par les prophètes.

Saint Matthieu et la tradition.

En ceci saint Matthieu ne fait que témoigner d'une orientation fondamentale de la prédication de l'Église primitive, telle par exemple que le manifestent les deux premiers discours de Pierre dans les Actes, dont le thème central est l'accomplissement des prophéties (Ac 2, 14-36 et 3, 12-26, le premier centré sur le ps. 16, le deuxième sur Dt 18, 15 ss. et Gn 12, 3); le discours de Paul à Antioche de Pisidie, Ac 13; le discours d'Étienne, Ac 7; la discussion de Paul avec les Juifs de Thessalonique : « Il discuta avec eux d'après les Écritures » (Ac 17, 2); à Bérée : « Ils accueillirent la Parole avec un empressement extrême, examinant chaque jour les Écritures pour voir s'il en était bien ainsi » (Ac 17, 11); enfin à Rome : « Il leur exposa le royaume de Dieu avec force témoignages, s'efforçant de les convaincre à partir de la loi de Moïse et des prophètes et cela du matin jusqu'au soir » (Ac 28, 23).

En agissant ainsi, les premiers chrétiens ne font que répéter la première catéchèse sortie de la bouche de Notre-Seigneur lui-même après sa résurrection (Lc 24, 25-26 : pèlerins d'Emmaüs, et Lc 24, 44-48 : aux douze le soir de Pâques).

L'accent est surtout mis sur la passion et la résurrection qui était le point qui faisait le plus difficulté pour les Juifs et qui était aussi celui qu'il fallait établir avec le plus de soin (cf. la plupart des textes précédents relatifs à la mort de Jésus et à sa résurrection et, dans les évangiles, Mt 26, 54 et 26, 56, etc.).

Dès l'origine cette prédication a un double but :

— Un appel à la conversion en donnant des raisons de croire.

— La défense, controverse et polémique contre ceux d'entre les Juifs qui refusent de croire. Au début c'est le premier but qui domine; mais ensuite le second prend de plus en plus d'importance et devient prédominant à partir du II^e^ siècle.

On se trouve donc en face de tout un ensemble de textes de l'Ancien Testament, destinés à prouver aux Juifs que les prophéties de l'Écriture se sont réalisées en Jésus-Christ.

I

PROBLÈME ET ESSAIS DE SOLUTIONS

Pourtant une importante difficulté se présente : beaucoup de textes cités par les évangélistes, par saint Matthieu en particulier, ne nous paraissent guère convaincants. Par exemple Mt 2, 18 citant Jr 31, 15 : « *Alors* s'accomplit l'oracle du prophète Jérémie : dans Rama s'est fait entendre une voix (...) Rachel pleurant ses enfants... et ne veut pas qu'on la console, car ils ne sont plus. » L'exégète de l'Ancien Testament dit avec raison qu'il s'agit dans Jérémie d'un fait contemporain, non d'une prophétie : l'épouse de l'ancêtre commun du peuple de Dieu pleurant ses enfants rassemblés à Rama au nord de Jérusalem pour être déportés à Babylone. Après tout, dira-t-on, rien d'étonnant si les Juifs n'ont pas été convaincus. Ou bien 2, 15 : « Il resta en Égypte jusqu'à la mort d'Hérode afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète : j'ai rappelé mon fils d'Égypte. » Or, dans Osée 11, 1 il s'agit d'Israël qui a reçu en Égypte par Moïse l'appel de Dieu.

La réponse habituelle... mais insuffisante.

En fait beaucoup d'exégètes catholiques et protestants disent que les évangélistes et les écrivains du Nouveau Testament pratiquent l'exégèse à la manière de l'époque, *isolant une phrase du contexte* et lui donnant un sens prophétique, se rapportant au Christ. Deux principes guidaient cette exégèse : 1) tout l'Ancien Testament, prophètes et psaumes, parle de l'époque messianique ; 2) tous les événements sont annoncés dans les textes anciens, il suffit de savoir les lire.

En fait il y a évidemment quelque chose de très juste dans cette conception, et elle a reçu ces derniers temps un *confirmatur* important dans les manuscrits de Qumrân, en particulier le *commentaire d'Habbakuk* où on interprète chaque ligne, chaque mot du prophète sans aucune considération de contexte. Ainsi

par exemple le commentateur rencontre le texte suivant du prophète (1, 13) qui est une méditation théologique sur le problème du mal : « Pourquoi regardez-vous les traîtres et te tais-tu quand un impie égare un plus juste que lui ? » Voilà le commentaire : « Son explication concerne la maison d'Absalom et les membres de leur parti qui ont gardé le silence lors de la réprimande du Docteur de Justice et ne l'ont pas aidé contre l'homme de mensonge qui a méprisé la loi au milieu de toute leur congrégation. » Comme, chez saint Matthieu, la fuite en Égypte, l'utilisation du verset le sort de son contexte (non prophétique dans l'original) et on l'interprète comme la prédiction d'un événement de détail dans la vie du « Docteur de Justice », le personnage mystérieux qui joue un si grand rôle dans la secte de Qumrân.

La véritable portée du problème.

Pourtant, si saint Matthieu et les autres écrivains du Nouveau Testament ont agi ainsi, isolant une phrase de l'Ancien Testament de son contexte et lui donnant arbitrairement un sens prophétique pour lui faire annoncer tel événement de la vie du Christ ou tel aspect du mystère chrétien, une question se pose et elle est grave. On peut la formuler ainsi :

— actuellement on n'admet plus la légitimité et la valeur probante d'un tel procédé ;

— donc que reste-t-il aujourd'hui des arguments de Matthieu ? Et cela pose un problème du point de vue de l'inerrance de la Bible. Saint Matthieu veut bel et bien prouver à son lecteur que les textes qu'il cite ont trouvé leur accomplissement en Notre-Seigneur. Alors ? S'est-il trompé ?

En fait, cette question, qui ne se pose que pour les exégètes catholiques qui affirment l'inspiration et l'inerrance, est souvent passée sous silence. Quand on l'aborde c'est pour la résoudre en deux lignes en parlant d'un « sens typique » : les événements de l'Ancien Testament cités par saint Matthieu sont les « figures » des événements correspondants de la vie de Jésus. Mais quelle valeur démonstrative cela garde-t-il pour prouver aux Juifs

que Jésus est le Messie annoncé par les Écritures ? C'est cette question que l'on voudrait étudier.

II

LES PROPHÉTIES DE L'ANCIEN TESTAMENT CHEZ SAINT MATTHIEU

(1.)	1, 22	= Is 7, 14	Une vierge concevra.
(2.)	2, 4-6	= Mi 5, 1	Et toi Bethléem...
(3.)	2, 15	= Os 11, 1	J'ai rappelé mon fils d'Égypte.
(4.)	2, 18	= Jr 31, 15	Rachel pleure ses fils.
(5.)	3, 3	= Is 40, 3	Une voix crie dans le désert...
(6.)	4, 15	= Is 8, 23	Terre de Zabulon, terre de Nephtali.
(7.)	8, 17	= Is 53, 4	Il a porté nos infirmités.
(8.)	11, 10-14	= Is 40, 3 + Ml 3, 23; 3, 1	(Jean-Baptiste) : voici que j'envoie un messager devant ta face, pour préparer le chemin devant toi (+ Élie).
(9.)	12, 17-21	= Is 42, 1-4	Il n'éteindra pas la mèche qui fume encore.
(10.)	13, 14	= Is 6, 9-10	Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas...
(11.)	13, 35	= Ps 78, 2	Ma bouche prononcera des paraboles.
(12.)	15, 8	= Is 29, 13	Isaïe a joliment bien prophétisé : ce peuple m'honore des lèvres.
(13.)	21, 4	= Za 9, 9	L'âne des Rameaux.
(14.)	21, 16	= Ps 8, 3	Par la bouche des tout-petits tu t'es ménagé une louange.
(15.)	21, 42	= Ps 118, 22	La pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs.
(16.)	22, 44	= Ps 110, 1	Le Seigneur a dit à mon Seigneur.
(17.)	24, 15	= Dn 9, 27	L'abomination de la désolation.
(18.)	26, 31	= Za 13, 7	Je frapperai le pasteur.
(19.)	27, 9	= Za 11, 13	Judas et le champ du potier.

Passons rapidement en revue les différents textes, et quant au sens original, et quant au sens où le prend saint Matthieu[1].

III

LES PRINCIPES DE SOLUTION

Premier principe, ou principe de la « theôria »[2].

Ce principe d'exégèse des oracles prophétiques de l'Ancien Testament n'est pas nouveau, il date de seize siècles, de l'école d'Antioche, et il est à notre avis toujours valable. Un exemple concret fera comprendre de quoi il s'agit. Prenons notre texte [17] : Mt 24, 15, le discours eschatologique : « Lors donc que vous verrez l'abomination de la désolation dont a parlé le prophète Daniel, installée dans le lieu saint, que le lecteur comprenne..., etc. » Que dit Daniel 9, 27 ? : « Sur le pinacle du temple sera l'abomination de la désolation jusqu'à la fin, jusqu'au terme assigné par le désolateur » (cf. Dn 11, 31). C'est la fin de l'obscure prophétie de soixante-dix semaines de Daniel. Il n'est pas dans notre propos de faire l'exégèse de ce texte difficile. Notons simplement une chose. Dans I M 1, 54 nous lisons « le quinzième jour de Kislew en l'an 145 on dressa l'abomination de la désolation sur l'autel ».

1. Marc n'a aucune prophétie en plus de saint Matthieu. Au contraire Luc a en plus Lc 4, 18-19 = Is 61, 1 ss. (l'Esprit du Seigneur est sur moi...) et Lc 22, 37 = Is 53, 12 (il a été mis au rang des malfaiteurs).

Je laisse de côté les nombreux textes où il y a sûrement accomplissement des prophéties mais où ce n'est pas souligné explicitement dans l'évangile : la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste, Mt 11, 4, le partage des vêtements au pied de la croix et l'épisode du vinaigre donné à Jésus en croix, Mt 27, 35 et 27, 48, se référant aux psaumes 22 et 69, ainsi que la réponse de Jésus à Caïphe, Mt 26, 64, indiquant implicitement qu'en lui s'accomplit la prophétie de Daniel, 7. Enfin je laisse de côté Mt 2, 23 (« il sera appelé Nazaréen »), texte dont l'exégèse est difficile, et qu'il serait trop long d'étudier ici.

2. *Theôria,* mot grec signifiant contemplation, regard. Il s'agit de la contemplation du prophète qui embrasse dans un seul regard les différents plans du déroulement de l'histoire du Salut.

Tout le monde savait que cette expression désignait l'idole qui avait été érigée sur l'autel des holocaustes par Antiochus Épiphane. Ceci est attesté abondamment dans la littérature rabbinique. On peut donc dire que si cette prophétie de Daniel s'était déjà réalisée une fois[3], cela n'empêchait pas qu'elle se réalise à l'avenir encore (en fait cela désigne sans doute la profanation du temple en 70 et peut-être des événements de l'ère eschatologique).

A l'aide de cet exemple, on pourrait énoncer ainsi le principe de la *theôria* : 1) le prophète voit toujours l'avènement messianique et eschatologique à l'horizon de la crise historique immédiatement proche. 2) En conséquence, rien d'étonnant à ce que sa description de la réalité historique présente ou prochaine, *ait une valeur d'exemple*, de « type », de thème, et *qu'elle puisse être considérée comme réalisée aux différents stades de l'avènement eschatologique*.

En effet, ce blocage dans l'esprit du prophète entre la crise historique présente ou prochaine et l'avènement eschatologique définitif, *n'est pas une erreur de perspective*, comme on le dit souvent. *C'est lui qui a raison et c'est nous qui avons tort*. Il y a plus de vrai dans la vue prophétique qui perçoit uniquement l'unité profonde du dessein de Dieu manifesté à travers l'exode, l'exil et le retour de Babylone, la crise maccabéenne et l'avènement de Jésus que dans notre vue à nous qui sommes surtout sensibles à la diversité qui est de l'ordre de la cause matérielle et qui résulte de la séparation créée par l'étalement dans le temps.

Nous pensons que l'on peut, toutes choses égales d'ailleurs, appliquer cela à certains textes non prophétiques, en particulier à certains psaumes, surtout à ceux que saint Jean déclare accomplis par Notre-Seigneur, par exemple les psaumes 22, 69 et 41[4], qui sont des psaumes du type du « juste souffrant ».

3. La plupart des exégètes modernes pensent que Dn 9, 27 n'est pas en réalité une prophétie, mais que l'auteur a adopté le genre littéraire de la prophétie pour raconter des événements passés ou contemporains. Peu importe ici. Ce qui est certain, c'est que tout le monde interprétait à l'époque de

4. Cf. Jn 13, 18 citant le Ps 41, 10; Jn 15, 25 et 19, 28 citant le Ps 69, 5 et 22; Jn 19, 24 citant le Ps 2, 19.

Ce sont des psaumes à la fois individuels et collectifs. Les souffrances du juste sont exprimées à l'aide de clichés d'expression toutes faites. L'auteur a voulu fournir au fidèle pauvre et persécuté une prière toute faite où il puisse couler ses propres sentiments ; le passage de l'horizon individuel à l'horizon collectif (Ps 22, 32 ; Ps 69, 33-37) est destiné à faire prendre conscience au fidèle récitant le psaume de la place de la souffrance dans le dessein de Dieu ; ce qu'il expérimente sur le plan individuel c'est sa participation à ce qu'Israël, du moins la portion fidèle d'Israël, le « reste » des pauvres, connaît à l'échelon collectif. On voit donc que, par le fait même, ce psaume a au sens littéral une portée indéterminée dans le temps et l'espace. Et celui qui le réalise mieux au sens littéral, qui le « remplit » le mieux, est celui qui peut au maximum donner valeur à tous les aspects : individuel, collectif, de la souffrance innocente : Jésus-Christ.

Deuxième principe. Ici aussi commençons par un exemple, tiré cette fois de l'Évangile de saint Jean 18, 9. Le texte est bien connu. « Il leur demande de nouveau : qui cherchez-vous ? Ils lui répondirent : Jésus de Nazareth. — Je vous ai dit que c'est moi, répondit Jésus. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-là partir. » Ainsi devait s'accomplir la parole qu'il avait dite : « Ceux que tu m'as donnés je n'en ai pas perdu un seul. » Cette parole a été prononcée par Notre-Seigneur quelques instants auparavant dans la prière sacerdotale, 17, 12 : « Quand j'étais avec eux je gardais en ton nom ceux que tu m'as donnés, j'ai veillé sur eux et aucun d'entre eux ne s'est perdu sauf le fils de perdition afin que l'Écriture fût accomplie[5]. »

Notre-Seigneur les visions de Daniel comme des prophéties au sens strict. L'évangéliste en rapportant les paroles de Jésus sur l'abomination de la désolation annonçait donc pour l'avenir un événement dont il savait qu'il avait déjà été annoncé et qu'il s'était déjà réalisé une fois dans le passé.

5. Selon d'autres, « la parole qu'il avait dite » de Jn 17, 9 serait Jn 6, 39 : « La volonté de celui qui m'a envoyé est que je ne perde rien de ce qu'il m'a donné, mais que je le ressuscite au dernier jour ». D'autres encore renvoient à Jn 10, 28 : « Je leur donne la vie éternelle, elles ne périront jamais et nul ne les arrachera de ma main » (il s'agit des brebis du Bon Pasteur). Au point de vue similitude textuelle, c'est certainement 17, 12 qui se rapproche

Or le renvoi de Jn 18, 9 à Jn 17, 12 fait difficulté : 1° en 18, 9, il s'agit d'accomplir une parole, or 17, 12 n'est pas une prophétie; 2° une difficulté plus sérieuse : en 17, 12, il s'agit d'une perte spirituelle, ici il s'agit de perte corporelle.

Autrement dit, est-ce que cette parole de 17, 12 — qui d'ailleurs semblait viser le passé plutôt que le futur — avait pour seul but de prévoir l'accomplissement qu'elle recevrait quelques moments plus tard, à l'heure de l'arrestation de Notre-Seigneur ?

Évidemment non. Voyons l'explication du P. Lagrange : « Cette parole, — entendez 17, 12 — s'imposant à saint Jean — il en retrouve le reflet même dans un cas qui semblerait différent. » Cette explication nous met sur la voie : Dans cette parole de Jésus, il s'agit de la volonté salvifique efficace du Christ qui s'exerce sur tous ceux qui sont les siens, valable dans le passé, le présent et l'avenir, et ordonnée au don de la vie éternelle. Dans l'incident de l'arrestation, il y a de la part du Christ une réalisation de cette volonté de salut, sur un plan assez matériel, temporel, mais qui est le signe de la protection spirituelle accordée par Notre-Seigneur, elle en est comme les prémices et le gage.

L'intérêt de ce texte vient surtout de ce qu'il se présente comme l'*accomplissement* (ἵνα πληρωθῇ) d'une parole antérieure. Sa valeur capitale, pour le sujet qui nous occupe, est de nous faire saisir sur le vif, par un exemple incontestable, comment un auteur du Nouveau Testament pouvait entendre l'idée d'accomplir (πληροῦν) un texte antérieur, prophétique ou non. Ce deuxième principe, à la lumière de ce qui précède, pourra s'énoncer ainsi : *L'accomplissement d'un oracle peut souvent s'entendre de l'accomplissement matériel d'une parole de portée spirituelle, cet accomplissement matériel étant signe, prémice et gage d'un accomplissement plus profond.*

Pour comprendre la portée de la valeur de ce principe, il ne faut pas oublier que notre mentalité occidentale a toujours tendance à dissocier, séparer le plan spirituel et le plan matériel. La mentalité sémitique les distingue beaucoup moins et en tout

le plus de 18, 9. Mais ce que nous disons reste tout aussi valable, si 18, 9 renvoie à 6, 39 ou à 10, 26.

cas ne les sépare jamais. Et ce trait, d'ailleurs, n'est pas propre à la mentalité sémitique, mais se vérifie de toute mentalité simple, non réflexe — par exemple la réaction de saint François qui après avoir reçu de Dieu mission de consolider l'Église de Dieu, s'en va rebâtir l'église de saint Damien. Le sens symbolique (guérison spirituelle) des guérisons matérielles de Notre-Seigneur devait être perçu sans effort par ceux qui avaient le cœur pur parmi les contemporains de Notre-Seigneur. Si Jésus guérissait, il devait guérir tout entier, corps et âme.

IV

APPLICATIONS AUX PROPHÉTIES MESSIANIQUES DE SAINT MATTHIEU

(1.) « Une vierge concevra. » Avec de nombreux exégètes modernes, nous pensons qu'il faut maintenir que Is 7, 14 vise la naissance du Messie, sans toutefois que le caractère virginal de cette naissance soit explicitement prophétisé. Cette prophétie trouve donc son accomplissement littéral en Mt 1, 18-25.

(2.) « Et toi, Bethléem Ephrata (...) de toi sortira pour moi celui qui dominera sur Israël » (Mi 5, 1) (*principe mis en jeu ici : II.*) Ce qui est annoncé par Michée, c'est l'origine davidique du Messie. Même si Notre-Seigneur n'était pas né à Bethléem, il aurait quand même réalisé Michée V. Mais l'accomplissement matériel de la prophétie est le signe et le gage de son accomplissement au sens profond. Jésus, rejeton de David, est le nouveau David, le roi idéal, attendu d'Israël.

(3.) « J'ai rappelé mon fils d'Égypte », ou plutôt selon Osée : « Dès l'Égypte j'ai dit à Israël : Mon fils. » Les deux principes jouent ici simultanément. La clef de la prophétie nous est donc livrée en considérant le Christ comme le véritable Israël, Israël est fils de Yahweh au sens métaphorique, et Jésus au sens fort. Jésus récapitule Israël. Le fait que Jésus refait matériellement à l'aurore de sa vie, l'itinéraire d'Israël enfant est signe et gage de cet accomplissement par Jésus des destinées d'Israël. (On pourra de même établir le rapprochement entre les tentations du Christ et les tentations d'Israël au désert.)

(4.) « Rachel pleurant ses enfants. » Là c'est la *theôria* qui joue. Reportons-nous au texte de Jr 31, 15-17. Dans le diptyque : départ en captivité-retour, que contemple le prophète, le retour est certainement bloqué avec le triomphe eschatologique final. D'où, tout naturellement, les larmes symboliques de la mère des enfants d'Israël à la vue des malheurs de ses fils, ont une valeur qui dépasse l'événement présent et une résonance thématique : le thème de la souffrance qui accompagne la joie de la résurrection qui s'accomplit dans une mort... Et le massacre des innocents est bien une application de ce thème dans l'affrontement de l'amour infini de Dieu et du péché de l'homme. Si l'amour triomphe, ce n'est pas sans la croix présente dès le berceau de Jésus par le massacre des innocents.

(5.) « Une voix crie dans le désert... » A nouveau, le premier principe de la *theôria* doit être mis en œuvre. En Is 40, 3, il s'agit du rôle du prophète héraut de l'avènement eschatologique. Déjà Ml 3, 1 en reprenant Is 40, 3 avait conscience de prendre ce texte à son compte. C'est le thème général du prophète annonçant aux différentes étapes de l'histoire l'imminence de la venue du Seigneur. Ainsi Jean-Baptiste récapitule tout le prophétisme.

(6.) « Terre de Zabulon, terre de Nephtali » (*principe mis en jeu ici : II*). Quel est le sens de Is 8, 35-9, 1 ? Les populations de Galilée venant d'être déportées par le roi d'Assyrie, Isaïe annonce que les fractions du peuple de Dieu les plus malheureuses (symbolisées par les souffrances actuelles de la Galilée) recevront les premières le salut. Notre-Seigneur accomplit matériellement l'oracle, signe et gage de son accomplissement profond.

(7.) « Il a porté nos infirmités. » Le deuxième principe s'applique ici de la même façon qu'en Jn 18, 9. Saint Matthieu joue sur le sens de αἴρειν qui veut dire « porter » ou « ôter ». Ici, il s'agit de Jésus qui ôte les infirmités des malades. Mais là aussi, l'accomplissement matériel est gage de l'accomplissement spirituel que le texte d'Is 53, 4 avait en vue. (Cf. commentaire du P. Lagrange : Si Jésus pouvait jeter Satan hors de son empire sur les corps (malades, possessions) c'était parce qu'il avait, dans le plan de Dieu, pris sur lui l'expiation.) Autrement dit cette délivrance des suites corporelles du péché était le signe

qu'il délivrait aussi de toutes les conséquences du péché, peine et coulpe.

(8.) Ce qui a été dit pour le texte 5 s'applique également ici.

(9.) « Il n'éteindra pas la mèche qui fume, etc. » La prophétie se réalise au sens littéral.

(10.) « Vous aurez beau entendre, vous ne comprendrez pas... » *Theória* : constante de l'attitude du peuple de Dieu ; et également deuxième principe : la vérification sur ce plan matériel (inintelligence des paraboles) est le signe de sa réalisation en profondeur (incompréhension de la parole de Dieu).

(11.) Mt 13, 35, citant le Ps. 78, 2 : « Ma bouche prononcera des paraboles. » Apparemment, nous avons ici une similitude uniquement matérielle entre le psaume et l'Évangile. En réalité, il y a plus, et c'est une fois encore le premier principe (*theória*) qui s'applique ici. Les « choses cachées » que le psalmiste va dévoiler, c'est le sens caché de l'histoire d'Israël, l'affrontement de l'amour de Dieu et du péché des hommes (relisez le Ps 78). Le psaume se termine sur la figure messianique de David. Ce sens caché, cet affrontement de l'amour et du péché, trouve en Jésus sa manifestation suprême, et dans la vie de Jésus, l'enseignement en paraboles sera dans ce domaine une étape décisive.

(12.) « Ce peuple m'honore des lèvres. » Tout comme au 10, on a ici une constante de l'histoire d'Israël. *Theória*.

(13.) L'âne des Rameaux. C'était à la portée de n'importe quel imposteur de monter sur un âne, d'entrer à Jérusalem et de dire : « Je suis le Messie, car j'accomplis la prophétie de Zacharie. » Si l'on doit borner à ceci l'accomplissement de l'oracle, ce serait bien peu. Mais l'oracle de Zacharie est métaphorique : un roi monté sur un âne signifie qu'il s'agit d'un roi pauvre, le roi des « anawim ». C'est donc le deuxième principe qui s'applique ici : un accomplissement matériel de l'oracle et gage de l'accomplissement au sens profond. Il en ira de même au partage des vêtements à la Passion (Mt 27, 35 ; cf. Ps 22, 19), du « J'ai soif » de Jésus en croix à qui on offre du vinaigre (Jn 19, 28-29 ; cf. Ps 69, 22), les « os non brisés » du Christ (Jn 19, 36 ; cf. Ex 12, 46)[6].

6. Cf. A.-M. Dubarle, *Le Sens spirituel de l'Écriture*, dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, 31 (1947), p. 57.

(14.) « Par la bouche des enfants tu t'es ménagé une louange. » Pas de difficulté. Sens de Ps 8, 3 : Dieu a élu ce qui est faible aux yeux du monde pour confondre les forts. C'est un thème central de la Bible, qui trouve une fois de plus application dans l'acclamation des enfants le jour des Rameaux (le fait que saint Matthieu suit la Septante, « louange » au lieu de « force » ne change rien). ***Theôria.***

(15.) « La pierre rejetée par les bâtisseurs. » Là encore on a le même principe : la même loi générale du dessein de Dieu. Il s'agit sans doute dans ce Ps 118 de l'histoire des Maccabées et de ses humbles débuts (Lagrange). C'est une fois de plus le premier principe (*theôria*) qui s'applique.

(16.) « Le Seigneur dit à mon Seigneur. » Ici il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un accomplissement de l'Écriture, mais d'une argumentation à partir d'un texte de l'Ancien Testament qui s'applique au Christ au sens littéral.

(17.) « Abomination de la désolation », déjà vu (cf. p. 126).

(18.) et (19.) tirés de l'allégorie des pasteurs de Zacharie, dont la difficulté provient de l'obscurité du texte de Zacharie interprété différemment suivant les exégètes. Nous n'en parlerons pas, car il faudrait prendre parti sur les interprétations divergentes de ces textes chez les exégètes. L'on peut se demander si le texte de Zacharie n'est pas lui aussi, sous forme parabolique, un rappel de l'une des constantes de l'histoire d'Israël qui a réservé sa faveur aux mauvais chefs et a manifesté de mille manières son ingratitude aux bons.

V

CONCLUSION SUR LA VALEUR PERMANENTE DE L'ARGUMENT DES PROPHÉTIES MESSIANIQUES

L'apologétique classique a souvent présenté l'argument prophétique de façon décevante, uniquement comme une sorte de miracle.

« Notre-Seigneur a réalisé vingt-quatre prophéties de l'Ancien Testament. Supposons que pour chacune d'elles il y ait 1/10 de probabilité pour que ce soit dû au hasard, pour vingt-quatre,

cela fait 1/10[24][7]. C'est à ce propos que s'applique la phrase de Paul Valéry au P. Gillet : « Plus d'un eût trouvé la foi dans son sentier particulier si les arguments de l'apologétique ne lui eussent été des pierres de scandale, il y a des gens qui voudraient nous faire croire que Dieu est bête[8]. » Ceci risque d'être vrai pour le cas qui nous occupe, et une présentation insuffisante de l'argument prophétique peut être un obstacle à la foi.

En réalité, saint Matthieu a une vue autrement profonde des choses dans sa présentation de l'argument prophétique. *Il montre non le miracle d'une équation mathématique entre prédiction et réalisation, mais une sorte de convergence sur la personne du Christ de tous les grands thèmes majeurs de l'Ancien Testament.* Et c'est cela qui était l'objet de l'espérance messianique et de l'annonce prophétique. Cette prédication prophétique tout au long de l'histoire d'Israël avait précisément pour objet de dégager ces grands thèmes de la gangue des représentations, des conceptions et des lois qui reflétaient un stade provisoire, caduc du peuple de Dieu. On voit que dans cette perspective *l'argument prophétique n'est qu'une partie de cette présentation du message de Jésus comme accomplissant l'Ancien Testament,* aspect présenté par Matthieu en dehors de toute référence aux prophéties messianiques dans le sermon sur la montagne. Par exemple, Lamech se venge soixante-dix-sept fois (Gn 4, 24); la loi de Moïse ordonne de limiter à la loi du talion (Lv 24, 19-20), Jésus ordonne le pardon (Mt 6, 14). De même : avant Moïse l'homme peut renvoyer sa femme sans motif; la loi de Moïse exige une procédure ralentissante (Dt 24, 1); Jésus interdit le divorce (Mt 5, 32), etc. Le progrès spirituel qui se décèle dans tout l'Ancien Testament et dont la loi n'est qu'une étape, est porté par Jésus à son sommet transcendant.

Ainsi la manière dont saint Matthieu utilise l'argument prophétique est loin d'être un procédé exégétique convaincant peut-être pour son époque, mais actuellement périmé. L'Évangéliste montre à Israël Jésus résumant en sa personne et en son mys-

7. C. Pesch cité par le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue Biblique*, 1906, pp. 533-535.
8. Lettre du 30 janvier 1927.

tère les valeurs les plus hautes de l'Ancienne Alliance, dégagées des éléments caducs qui les accompagnaient. Ceci reste non seulement pour Israël, mais pour tous les hommes un « signe » susceptible de conduire au Christ ceux qui ne croient pas en lui, et d'approfondir et de nourrir la foi de ceux qui déjà lui appartiennent.

Le Saulchoir.

F. DREYFUS, O. P.

Une théologie de la Rédemption

LA TRANSFIGURATION CHEZ SAINT MARC

C'est peut-être un simple hasard : la transfiguration est racontée par saint Marc en son chapitre 9, comme pour inaugurer la deuxième moitié des seize chapitres de son évangile. Il est certain en tout cas qu'il lui attribue une grande importance. La mise en scène est soigneusement détaillée. Il donne le temps : six jours après; le lieu : une haute montagne; les trois témoins privilégiés sont désignés nommément. La scène elle-même est imposante, voire terrifiante. On voit le Christ prendre une apparence mystérieuse et supraterrestre; puis c'est la présence de Moïse et d'Élie, les deux personnages les plus vénérables de l'histoire d'Israël, enfin la voix céleste se fait entendre du nuage éclatant. Avant les apparitions du Ressuscité glorieux, il n'y a pas de scène comparable dans l'évangile.

Qu'il s'agisse d'un fait historique, rien ne permet d'en douter. Que saint Marc le rapporte comme tel s'impose à la lecture du passage. Mais quelle valeur donne-t-il à l'événement ? Quel sens lui découvre-t-il ? Ce point de vue de l'évangéliste, si nous pouvons le discerner, nous révélera sa pensée profonde, celle où se porte notre intérêt le plus vif pour le texte sacré; car de cette manière-là surtout, l'auteur nous parle des choses du salut et nous décrit les conditions de la vie chrétienne.

Pour déterminer le point de vue de Marc, nous n'avons que son texte. Il reste donc à le lire avec le maximum possible d'attention. La portée de ses affirmations s'en trouvera précisée.

Le nouveau Sinaï.

La relation commence par une indication chronologique : six jours après. A première vue, cela nous met en confiance au sujet de l'historicité des faits, car ces notations sont rares dans les évangiles ; celle-ci ne doit en être que plus solide. Elle se présente d'ailleurs aussi chez Matthieu, non cependant chez Luc. Mais à partir de quel événement l'auteur compte-t-il ses six jours ? Juste avant ceci nous sont rapportées des paroles adressées à la foule, paroles un peu décousues, il faut l'avouer : chacun doit se renoncer, prendre sa croix (Jésus vient d'annoncer sa passion), ne pas vouloir gagner l'univers au prix de son âme, car cela provoquerait sa confusion au jour du jugement ; le Royaume viendra avant la mort de plusieurs des assistants. « Six jours après » a lieu la transfiguration. Ce bouquet de paroles de Jésus manque quelque peu d'unité et ne succède pas de façon naturelle à ce qui précède, à savoir la scène de Césarée de Philippe. Alors que l'on se croirait toujours là-bas, au pied de l'Hermon, Jésus sans transition interpelle la foule. Or, Jésus ne prêche pas aux foules en pays païen! Ce centon de paroles du Maître semble donc introduit dans un cadre qui n'est pas original, à la suite de l'allusion à la Croix, dans la seule intention de ne pas les laisser perdre. Les six jours se joindraient alors à la confession de Césarée, avec la première annonce de la passion et la rebuffade de Pierre qui la suit.

Mais pourquoi donc avoir gardé cette précision ? D'aucuns voudraient y voir le temps du voyage depuis la Galilée jusqu'au mont Hermon où Jésus aurait été transfiguré : le mont Thabor en Galilée, trop peu élevé nous dit-on, ne peut être dit une haute montagne. C'est ingénieux, à condition que, de Césarée au pied de l'Hermon, Jésus ait regagné la Galilée — et ce voyage serait figuré par le centon intermédiaire — pour retourner ensuite vers le nord. Les six jours se compteraient à partir de ces paroles, pourtant dépourvues de relief. Hypothèse difficile, et d'autres préfèrent donner à ce chiffre la valeur d'une notation histori-

que au contexte oblitéré, mais que Marc, respectueux de ses sources, a gardée religieusement.

C'est également une solution. Elle ne cadre pourtant guère avec le style du morceau, sa solennité, son mystère. Il faut encore chercher, et comme souvent dans l'évangile, du côté de l'Ancien Testament : n'est-ce pas à sa réalisation que l'on assiste tout au long des récits évangéliques ? Or au Livre de l'Exode, après avoir promulgué du haut du Sinaï le Décalogue et le code de l'Alliance, Yahweh convoque Moïse pour lui donner les lois du sanctuaire. Moïse monte avec Aaron, Nadab et Abiu et soixante-dix anciens. Puis il les laisse « et il monta vers la montagne, et la nuée couvrit la montagne, et la gloire de Yahweh reposa sur la montagne du Sinaï, et la nuée la couvrit pendant six jours. Le septième jour, Yahweh appela Moïse du milieu de la nuée » (Ex 24, 15-16). Tous les détails, c'est bien évident, ne concordent pas. Mais peut-on présenter les deux récits comme entièrement étrangers l'un à l'autre ? Saint Marc ne tient-il aucun compte de la scène de l'Exode ? Ce serait invraisemblable, et il est au moins probable qu'il rédige son récit de la transfiguration en songeant à la théophanie du Sinaï. Les six jours situent donc l'événement à son point de vue. C'était précieux pour nous de le savoir, et il ne faudra pas l'oublier dans la suite.

Le Christ en gloire.

Ainsi donc Jésus « prend à part Pierre, Jacques et Jean, et les fait monter sur une montagne élevée, en particulier et eux seuls » (Mc 9, 2). Les trois disciples sont élus à part des autres. Marc insiste sur le fait et plus encore qu'il n'y paraît. Le verbe qu'il utilise : les faire monter, est choisi avec intention. Matthieu fait de même, mais non Luc. Ce n'est pas une action profane qu'il signifie, car ce mot ne s'emploie, dans les écrits grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament, que pour les offrandes cultuelles que l'on « élève » devant Dieu. Quand Jésus « fait monter » les trois disciples élus, il les consacre en quelque sorte

comme on fait d'une chose ou d'une personne que l'on réserve à un office sacré.

« Et il fut transfiguré devant eux. » Les trois disciples perçoivent bien le fait, comme ensuite la présence de Moïse et d'Élie qui « leur » apparaissent, dira saint Marc, et aussi l'arrivée de la nuée que « les » recouvre. Leur rôle en tout ceci ne sera peut-être pas très actif, mais il ne sera pas inexistant. C'est pour eux que tout se passe.

La transfiguration de Jésus est expliquée par un détail : « Ses vêtements deviennent d'une blancheur éclatante, tels qu'un foulon sur terre ne peut blanchir ainsi » (v. 3). Plutôt qu'une note typique rapportée par un témoin oculaire attentif, cette blancheur extraordinaire révèle le plan où se déroule la scène. Jésus est maintenant dans l'au-delà. Il a pris pied dans un monde supraterrestre où aucun être humain ne peut atteindre. Matthieu parle du visage lumineux de Jésus, Luc de son aspect fulgurant. L'idée est la même, et Marc se contente de l'exprimer par la blancheur des vêtements. Celle-ci est d'ailleurs toujours un signe de l'origine ou de la situation célestes de qui en est revêtu, tels les anges de la résurrection et de l'ascension, ou les élus de l'Apocalypse.

Les trois disciples voient en même temps apparaître Moïse et Élie. Le premier est à sa place pour cette nouvelle théophanie du Sinaï, comme aussi Élie qui, fuyant Jézabel, a pu au moins entendre le Tout-Puissant au sommet de l'Horeb, qui est le Sinaï. A eux deux, ils figurent la Loi et les Prophètes, toute la religion d'Israël qu'a fondée Moïse, qu'Élie a sauvée contre les Baals phéniciens. Ils entourent Jésus comme s'ils témoignaient trouver en lui l'achèvement de leurs missions de jadis.

Le triomphe final?

Les personnages en place, l'action commence et Pierre prend la parole. C'est peut-être un trait de son tempérament, mais plus encore une première tentative d'expliquer la scène. « Maître, il nous est bon d'être ici : faisons donc trois tentes, une

pour vous, une pour Moïse et une pour Élie » (v. 5). Et l'évangéliste ajoute : « (il dit cela), car il ne savait pas ce qu'il disait ; en effet, ils étaient terrifiés » (v. 6). En faisant ce commentaire, que Matthieu par exemple ne fait pas, Marc veut-il dire que les paroles de Pierre n'avaient pas le moindre sens ? qu'il avait perdu le contrôle de lui-même en vertu de la terreur qui l'avait saisi avec ses compagnons ? Mais alors pourquoi rapporter des paroles dépourvues de signification ? La terreur des disciples doit d'ailleurs être bien comprise : elle est de règle lors de toute apparition céleste, et Marc, en la notant, veut seulement dire que les disciples avaient conscience de ce caractère de la scène. Et les paroles de Pierre, Marc les juge sans doute erronées plutôt qu'insensées. Pierre voit bien qu'il se passe une christophanie, mais il n'en saisit pas la portée.

Les tentes en question avaient chez les Juifs un sens religieux bien connu. La fête annuelle des Tentes ou Tabernacles terminait l'année et préparait pendant huit jours la journée du Nouvel An. Elle célébrait l'achèvement de l'année agricole au moment de la cueillette des olives, vers la fin de septembre, et commémorait en même temps le séjour au désert où, pendant quarante ans, Israël avait habité sous la tente avec son Seigneur Dieu. Cette époque ancienne avait pris avec le temps une signification religieuse profonde. Les prophètes la chantaient comme le temps des fiançailles de Yahweh avec son peuple, l'âge idéal de la parfaite fidélité. Et au milieu des tribulations, de la décadence religieuse et des apostasies, leurs visions d'avenir laissaient entrevoir un retour à ce désert, où un Israël régénéré habiterait de nouveau sous les tentes, en l'intimité retrouvée de son Dieu.

Or saint Pierre croit ce jour arrivé. Jésus est le Messie : de toute son âme, à Césarée de Philippe, il l'a proclamé lui-même. Voici ce Messie entré dans sa gloire. Moïse et Élie viennent en témoigner, ce dernier principalement dont on attendait le retour comme signe avant-coureur de l'arrivée du Messie et du royaume des derniers temps. Pierre propose de poursuivre le scénario : le moment est venu de planter les tentes définitives de la fête eschatologique des Tabernacles, établir l'ère nouvelle et céleste inaugurée par le Messie Jésus, personnage désormais spirituel et glorieux. L'alliance du Sinaï est consommée, transformée en

l'alliance nouvelle sur la haute montagne où ils se trouvent. Mais, affirme saint Marc le théologien, Pierre se trompait, il ne savait pas ce qu'il disait, il donnait à l'événement un sens qu'il n'avait pas. Restait à trouver son vrai sens.

La révélation de la Croix.

« Et il arriva une nuée qui les couvrit de son ombre, et il arriva une voix de la nuée : Celui-ci est mon fils bien-aimé, écoutez-le » (v. 7). La véritable signification de la scène ainsi énoncée s'exprime comme plus haut, par chacun des détails. La nuée n'est pas chose anormale à ce moment. C'est un élément classique des théophanies. Elle se produit tant au Sinaï qu'au désert chaque jour, au temple bâti par Salomon, le jour de son inauguration, et même le jour de l'Ascension, où elle entoure Jésus qui monte au ciel. Elle ne signifie rien d'autre que la présence d'en-haut, ou mieux sa manifestation : Dieu fait ainsi savoir qu'il est là. Elle complète, et c'est à noter, la transfiguration de Jésus. Il se trouve dans le monde céleste, car ses vêtements sont devenus d'une éclatante blancheur, mais ce monde doit s'étendre et en atteindre d'autres. La nuée, nous dit en effet saint Marc, les recouvre de son ombre. Il ne peut s'agir que des trois disciples. Depuis le début, on les présente comme les bénéficiaires de la christophanie, et c'est bien à eux que s'adresse la Voix. Pourquoi réserver la nuée aux personnages célestes ? Elle atteint donc les disciples, introduits en quelque sorte de cette manière dans le monde d'en-haut. Et cette nuée les couvre de son ombre, disent les trois évangélistes. Le mot est rare ; on le retrouve pourtant dans le Nouveau Testament, chez Luc (1, 35), pour parler de la force de l'Esprit qui couvrira de son ombre la future mère du Messie. Le rapprochement est éclairant. Il ne montre pourtant pas de quoi vont se voir investis les trois élus.

La voix explique l'action divine présente dans la nuée. Elle parle d'abord de Jésus, puis elle s'adresse aux assistants. En fait, c'est une double citation de l'Ancien Testament. Ce qu'elle

dit de Jésus viendrait, d'après certains, du Psaume 2, 7, où le psalmiste fait dire par Dieu au descendant de David, le jour de son avènement au trône : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. Dans ce cas, la voix céleste ne ferait que proclamer Jésus fils de David, et donc messie légitime, simple confirmation de la confession de Pierre à Césarée. Comme conclusion de toute la scène, c'est un peu mince et doit nous faire soupçonner autre chose. En outre il y a d'abord un mot de plus que dans le psaume, le qualificatif de bien-aimé, ensuite il y a les récits parallèles et le « commentaire » de saint Marc lui-même quelques versets plus loin.

Matthieu, en rapportant la transfiguration, cite la même parole en ajoutant : en qui je me suis complu. Marc fait de même quand il raconte la théophanie fort semblable du baptême au Jourdain (1, 11) et c'est ce que rappelle ici le terme de bien-aimé. Le passage utilisé ne peut alors être que le début du premier des quatre chants du Serviteur de Yahweh, en Isaïe 42, 1. Ces chants décrivent un personnage difficile à situer, qui souffre et qui meurt pour le salut d'Israël, et peut-être de beaucoup d'autres hommes. Au lieu de dire : serviteur, les récits tant du baptême que de la transfiguration disent : fils, mais le changement s'explique sans peine par l'influence de la théologie chrétienne, et les deux mots en grec ont un sens proche. En ce cas, ce que dit la voix céleste de Jésus prend une tout autre signification. Jésus n'est pas seulement le messie comme l'a reconnu saint Pierre tout récemment, il est ce Serviteur de Yahweh qui sauve les hommes par ses souffrances et par sa mort. En redescendant de la montagne, Jésus, chez le seul saint Marc, va faire explicitement référence à cette prophétie.

Ce que Jésus doit accomplir sur terre n'est donc pas achevé et le moment n'est pas venu de planter les tentes éternelles au désert du nouveau Sinaï. Jésus est le Messie des Juifs et le Fils de Dieu maître de l'univers. Il est venu donner aux hommes la manne nouvelle de l'Eucharistie, qui leur donnera de vivre dans un monde transformé. Il est le Fils de l'homme qui doit venir sur les nuées juger les vivants et les morts, rendre ou donner la justice à ceux qui ne l'ont pas. Mais tout cela ne peut s'accomplir que s'il réalise la prophétie du Serviteur souffrant décrit

par Isaïe. Il doit prendre possession de sa seigneurie, mais d'abord il aura « livré son âme à la mort et aura été compté parmi les malfaiteurs » (Is 53, 12). Juge du monde, il rendra la justice aux pécheurs, mais en étant « transpercé à cause de nos péchés, broyé à cause de nos iniquités » (Is 53, 5). C'est de cette manière-là « que le Juste, mon Serviteur, justifiera beaucoup d'hommes » (Is 53, 11).

Cet aspect de l'œuvre messianique, esquissé pourtant par Isaïe, n'était guère venu à la conscience des Juifs, et ce Messie mort en croix restera toujours pour eux le grand scandale du christianisme. Ils attendaient, ils exigeaient un Messie glorieux, Ils l'auraient alors reçu et reconnu, comme Pierre vient de le faire. Ils avaient d'ailleurs raison, et Jésus est un messie glorieux, mais il ne pourrait le devenir que de la manière déterminée par Dieu déjà selon le prophète Isaïe. C'est l'aspect nouveau, inouï, presque inadmissible du messianisme que révèle la Voix. Pierre ne le savait pas, qui croyait tout achevé.

L'Église des Apôtres.

Mais la Voix continue et ajoute : « Écoutez-le. » La formule est brève, mais, ne l'oublions pas, nous sommes au nouveau Sinaï, en présence de Moïse, devant le Messie glorieux. Et pour les Juifs nourris de la Bible, cette courte injonction devait dans ce cadre rappeler celle de Moïse aux Israélites peu de temps avant sa mort : Yahweh ton Dieu te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète tel que moi, écoutez-le (Dt 18, 15). C'est dire sans doute que Jésus est bien le nouveau Moïse attendu, qu'il est maître de doctrine et que son autorité égale au moins celle de Moïse. Mais il doit y avoir plus qu'une simple énonciation continuant celle de ses souffrances. Bien que ce soit une citation, c'est aussi un ordre, et il s'adresse donc aux assistants, ici encore aux trois disciples présents à la scène.

Ces derniers ont été les témoins de la glorification de Jésus, puis la nuée les a couverts de son nombre. Cette expérience de l'au-delà, cette action spéciale d'une particulière présence divine

devait les doter de quelque chose. D'abord sans doute de recevoir la révélation suprême concernant Jésus : il va remplir son rôle de messie et de juge par la souffrance et la croix. C'était aussi pour s'entendre intimer cet ordre de l'écouter. Mais ils l'écoutaient depuis longtemps, ils étaient ses disciples. Il doit y avoir quelque chose de nouveau. Est-ce d'accepter la nouvelle révélation ? Mais ce n'est pas Jésus ici qui révèle, c'est le Père, et il ordonne d'écouter Jésus. N'est-ce pas alors non simplement d'être ses disciples, mais de l'être complètement, d'écouter, de recevoir si parfaitement son message qu'ils pourront le transmettre à d'autres ? En d'autres mots, les trois disciples seraient investis, par cet ordre et cette expérience célestes, de leur mission apostolique. Ils se verraient chargés de la fonction et de la capacité de proclamer le Messie glorieux, glorifié par ses souffrances.

A ce propos, il se présente une différence entre les récits de Matthieu et de Marc. Ce dernier termine la scène *ex abrupto* : après la voix, ils regardent, et il n'y a plus que Jésus. Matthieu donne quelques détails : ils tombent la face contre terre. Jésus s'approche, les touche et leur dit : Relevez-vous, ne craignez point. Or des termes tout semblables se lisent dans Daniel, le prophète annonciateur du Fils de l'homme. Effrayé par ses visions, il tombe à terre ; Gabriel arrive, le touche, le met debout et le réconforte avant de lui donner ses explications (Dn 8, 18 ; 10, 9-12). C'est ce qui lui permet de rédiger ensuite le livre de ses prophéties (12, 4), et ainsi d'accomplir sa tâche de prophète. Que Marc ait laissé tomber cette référence à Daniel s'explique facilement, car il est souvent concis à l'extrême. Il aura jugé que l'ordre exprimé par la Voix suffisait à énoncer sa pensée. Les disciples ne sont pas seulement les témoins de la scène. Ils n'y apprennent pas seulement quelque chose. Ils bénéficient d'une « apocalypse » au sens fort, la nuée les couvre de son ombre. Ils font une expérience personnelle de l'au-delà, le monde transcendant du Royaume des cieux. Ils y sont en quelque sorte introduits avant le temps, afin de pouvoir à leur tour y introduire les hommes. Ils sont devenus des apôtres, témoins actifs de la résurrection du Messie.

N'est-ce pas ce qui explique les recommandations de Jésus

lorsqu'ils redescendent ensemble de la montagne ? Il leur enjoint de ne dire à personne ce qu'ils ont vu, avant que le Fils de l'homme ne soit ressuscité des morts. Et ils se demandent ce que cela veut dire : être ressuscité des morts (Mc 9, 9-10). La transfiguration est bien une résurrection glorieuse anticipée. Les disciples auront le devoir d'en proclamer la réalité. Ils en ont déjà reçu une participation pour eux-mêmes. Mais pour les autres hommes, la participation ne pourra se faire qu'au moment où les événements seront accomplis. L'œuvre apostolique de la proclamation ne commencera qu'alors, parce qu'alors seulement le Royaume sera inauguré.

Ressuscités avec le Christ par sa parole.

La scène de la transfiguration terminée, Marc, comme fait d'ailleurs Matthieu, veut encore en dire quelque chose. Tout en descendant de la montagne, les disciples interrogent Jésus sur Élie « qui doit d'abord venir, disent les Scribes » (v. 11). Question un peu étonnante, puisqu'ils viennent de voir Élie avec Moïse pendant la transfiguration. Mais cela s'explique, car Élie, dans le cas présent, doit accomplir une mission dans le monde, et pas seulement se montrer à trois disciples. La réponse de Jésus est double. En réalité, Élie est déjà venu : Matthieu dira en clair que Jean-Baptiste a tenu ce rôle (Mt 17, 13). Il poursuit : « Pourquoi est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit passer par la souffrance et le mépris ? » (v. 12). Luc omet ici cette allusion et Matthieu la fait seulement en référence à la mort du Baptiste : le Christ doit souffrir aussi. Marc donne une précision supplémentaire pour qui n'a pas compris. Tout n'est pas terminé par la glorification provisoire de la transfiguration. L'accomplissement est imminent, car Élie-Jean-Baptiste a déjà fini ce qu'il avait à faire, et le Fils de l'homme est à pied d'œuvre, mais il reste cette prophétie d'Isaïe à réaliser, celle des souffrances et des humiliations du Serviteur de Yahweh. C'est une reprise et une explication de ce que vient de dire la voix du Père au sujet de son Fils.

Marc continue : « Lorsqu'ils arrivent auprès des disciples, ils voient... » (v. 14) et c'est le cas du jeune possédé que les disciples n'ont pas réussi à guérir. Des exégètes bien informés estiment qu'il s'agit d'une épilepsie de naissance : les symptômes sont nets et la description parfaite. Seulement, Marc ne dit pas cela. Il parle d'un mauvais esprit et non d'épilepsie. Cet esprit impur est muet, dit Marc, et en même temps fort dangereux, car il menace de faire mourir. En présence de Jésus, on dirait même qu'il y parvient. La mort est notée deux fois au verset 26 : le jeune homme devient comme mort, et la foule dit qu'il est mort. Marc seul fait cette remarque, Matthieu ne la fait pas. Jésus alors, dira-t-on, guérit le malade. Mais encore une fois, ce n'est pas ce que dit Marc, et lui seul encore. Jésus saisissant la main du jeune homme, le fait « lever » et il se « releva ». Les termes sont ceux de la résurrection de la fille de Jaïre et tout aussi précis : il le fait « lever », c'est le mot toujours employé pour dire ressusciter quelqu'un. Et il se « releva » : c'est le verbe propre indiquant l'action de celui qui est ressuscité.

Or les disciples n'ont pas pu opérer cette « guérison » très particulière. Ils s'en étonnent et Jésus leur explique : chez Matthieu, il se réfère à leur manque de foi, comme il l'a reproché déjà au père de l'enfant. Selon Marc, Jésus dit : Ce genre-là ne s'en va que par la prière. L'incapacité de chasser ce démon meurtrier et muet — Marc ajoute ici qu'il est sourd — revient à dire qu'ils ne peuvent disposer de la vie et de la parole. Ils y parviendront s'ils prient; ils ont à attendre de Dieu qu'il leur accorde ce pouvoir. Disciples du Messie, ils chassent déjà les démons et guérissent les malades. Mais non dans ce cas-ci : pour pouvoir, somme toute, donner la vie, quelque chose doit encore leur venir de Dieu et ils ont à le demander.

Faut-il ici mettre hors de cause les trois élus de la transfiguration? Ils n'ont pas subi l'échec de leurs collègues : c'est ensuite qu'ils reviennent avec Jésus. Marc veut-il insinuer qu'ils ont déjà quelque chose du pouvoir suprême du Christ glorifié, en vertu de l'expérience directe qu'ils ont pu faire de sa gloire? Ils ne peuvent en parler, car Jésus l'a défendu, ni sans doute agir. Mais ils ont pénétré dans le domaine de la vie et de la parole achevée, et Marc pourrait ne pas les charger d'un échec

ncompatible avec l'événement dont ils ont été les bénéficiaires. Une allusion de ce genre est possible de la part de Marc, et erait bien dans sa manière. Son récit pourtant est tout sembla- le à celui de Matthieu et de Luc, et aucune insistance ne vient istinguer les trois élus des neuf autres. S'il y a songé, Marc ne laisse pas voir dans les termes qu'il emploie, et sans autre reuve, on ne peut en tenir compte. Les disciples en général ont onc à demander ce qui leur manque encore. Ils peuvent le ire avec confiance, leur attente sera comblée et leur prière xaucée. L'obstacle à la vie céleste et à la Parole sera levé, leur onction apostolique sera complète. De l'un comme de l'autre, transfiguration est le gage et la réalisation anticipée. Comme ésus, ils pourront chasser le principe mauvais cause de mort t obstacle à la parole. Ils pourront donner la vie du Ressuscité, roclamer et faire entendre la parole vivifiante de l'Évangile.

Le Christ et l'Église.

L'épisode de la transfiguration est présenté par saint Marc ans un cadre théologique sévèrement construit. L'événement onstitue un Sinaï renouvelé et achevé, avec Jésus comme person- age central, assisté des deux héros anciens de la montagne ainte. Avec saint Pierre, on pourrait croire à l'établissement e l'Israël nouveau, car voici le Messie entré dans sa gloire. 'e va-t-on pas planter les tentes des derniers jours, inaugurer . fête des Tabernacles éternels? Mais Pierre se trompe. La 'vélation d'en-haut redresse ses idées fausses et complète d'un ément essentiel la christologie exposée par Marc jusqu'ici. Le hrist, messie céleste et juge eschatologique ne prendra posses- on de ses pouvoirs qu'après avoir passé par la souffrance et mort. A ce moment, son œuvre sera achevée et l'Israël nou- eau pourra s'instaurer.

Aux données christologiques s'ajoute une série de traits dessi- ant le personnage et la fonction des apôtres. Mis à part et nctifiés à l'occasion de l'événement, les trois disciples choisis sont les témoins et les bénéficiaires. Ils voient Jésus transfi-

guré; recouverts par la nuée, ils entendent la voix et reçoiven l'investiture d'auditeurs particuliers du Christ. Introduits dans le monde céleste, ils en ont une expérience positive, ils en reçoivent une participation agissante. Leur activité sans doute commencera quand le Christ sera ressuscité des morts, mais l'incapacité de maîtriser le démon, cause de mort et de surdité suggère par antithèse ce dont ils ont entrevu l'anticipation. Marc le décrit longuement tout au long du récit de miracle. Ce qu'ils auront à faire quand Dieu aura comblé leur attente et que le Christ sera ressuscité se rapportera à la parole et à la vie. Les hommes en sont privés aujourd'hui. Ils auront comme à ressusciter, recevoir la vie céleste que les trois élus ont découverte d'avance dans le Messie glorifié. Quand l'œuvre du Christ sera terminée, ils pourront témoigner de ce qu'ils ont vu là-haut, et leur parole, comme celle du Christ, chassera les démons meurtriers, sourds et muets, qui tourmentent les hommes.

Une théologie de la Rédemption.

Les grandes lignes de cette théologie de la rédemption par la croix et de l'Église apostolique sont communes à Matthieu et à Marc, et à Luc dans une mesure moindre. Marc omet parfois certains détails, mais c'est en général parce qu'ils font à son idée double emploi. Ainsi le visage lumineux du transfiguré et la scène d'investiture des trois disciples par le Christ après la transfiguration. Au contraire il en ajoute d'autres et ceux-là nous conduisent avec le plus de certitude à sa pensée théologique personnelle. Le récit du démoniaque guéri par Jésus descendant de la montagne est à la lettre pénétré de théologie et l'auteur le rattache explicitement à la transfiguration qui précède. Il n'est pas vraisemblable que Matthieu ait retranché du récit ancien cette mise en scène de résurrection. C'est Marc qui l'a ajoutée. Sa manière de raconter un récit traditionnel trahit le théologien qui expose sa pensée.

Ce que le Christ doit faire est d'instaurer l'Israël et le monde de l'Esprit. C'est l'œuvre relevant proprement du juge des

derniers jours. Cette instauration, vient-il d'annoncer aux Douze, se fera par le moyen de ses souffrances. La transfiguration en montre la réalisation anticipée et confirme que le Messie glorieux est le Serviteur souffrant de Yahweh. Encore faut-il que cette vie nouvelle dans l'Esprit arrive aux hommes. C'est ici, va noter saint Marc, que se place l'activité des apôtres : un témoignage qui est la communication d'une expérience vécue, une parole qui donne de parler et d'entendre, et de revenir à la vie, une parole de résurrection, certes après celle du Christ, mais semblable à la sienne, une parole de vie éternelle.

Porteurs du message, la bonne nouvelle évangélique de l'arrivée du Messie, les apôtres seront porteurs de vie, cette vie que le démon prétend enlever aux hommes, celle que l'Eucharistie entretient, et les Douze ont en garde les corbeilles symboliques depuis la multiplication des pains. Mais en ce moment de l'histoire évangélique, cela est encore à venir. Les disciples doivent le demander au Père. Et le Père, de qui vient tout don, le leur donnera, mais par le Christ ressuscité, après ses souffrances. Et la péricope se termine par la deuxième annonce de la passion, répondant à la première qui l'ouvrait. Le Christ, possesseur et dispensateur de la vie dans l'Esprit, est celui qui abandonne d'abord la vie ancienne, la sienne et la nôtre. Le démon semblera triompher et l'on dira en ce moment qu'il est mort. Mais le Père, et le Père seul qui donne la vie nouvelle, la lui assurera pour lui-même, et pour les hommes aussi par l'intermédiaire de la parole évangélique*.

Albert-Marie Denis, o. p.

* Paru en adaptation néerlandaise dans *Tijdschrift voor geestelijk Leven* (Louvain-Nimègue), 1958, pp. 594-609.

« AUTOUR DE SAINT PAUL »

Quelques livres récents

Ceux qui désirent étudier saint Paul n'ont pas à se plaindre d'être laissés à eux-mêmes. On écrit beaucoup sur lui. Et pas seulement, comme il se doit, dans les collections d'études techniques ou dans les revues spécialisées. Beaucoup d'ouvrages récents sont destinés à un large public, qui serait donc coupable de ne pas assouvir une soif de plus en plus ardente.

Nous signalerons ici quelques ouvrages reçus par *La Vie Spirituelle*. Ils se sont accumulés lentement ces dernières années, et le retard de notre compte rendu permettra de les présenter ensemble. Notre revue ne porte donc pas sur tout ce qui a paru, et d'autre part certains des livres que nous nommerons traitent un sujet qui dépasse saint Paul. La comparaison peut toutefois être instructive, et nous voudrions simplement aider le lecteur à la faire lui-même. Cette fois-ci nous groupons quelques ouvrages d'ensemble sur la vie, la pensée, le milieu de saint Paul; un autre jour, ce seront des commentaires et des études théologiques d'objet plus circonscrit.

I. — L'homme et son œuvre

1. *Saint Paul et le mystère du Christ*, de M. Cl. Tresmontant[1], nous introduit au vif du sujet. C'est un fort bon spécimen de

1. Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*. Coll. « Maîtres spirituels », 5. Éd. du Seuil, Paris, 1956; 192 pp.

cette collection si jeune d'aspect et d'esprit. Il en a l'inspiration accueillante, apte à faire saisir, avec toutes les ressources de la psychologie et de la recherche modernes, ce qu'a été une grande personnalité spirituelle du passé; il en a l'illustration ingénieuse, qui restitue le climat de cette spiritualité, soit en montrant les lieux où le personnage a vécu, soit en suivant sa vie et ses pensées à travers l'iconographie. Un chapitre d'introduction, qui nous mène jusqu'à la conversion de Saul, est suivi de deux parties dont la page 42 donne le sens : 1) « dessein et plan de l'œuvre de Dieu », contenant les éléments d'une « synthèse de théologie biblique faite du point de vue de Paul »; 2) « Paul co-ouvrier de Dieu » (I Co 3, 9), qui le replace « dans l'économie de la création et du salut », dans « la crise décisive qu'a vécue alors le peuple de Dieu ». Cette seconde partie est plus « dialectique » qu'historique (38), mais suit à grands traits les voyages de l'Apôtre. Beaucoup de textes sont cités, dans une traduction « avant tout littérale » (39) et riche en trouvailles personnelles[2]. Bien des nuances de la pensée de Paul reçoivent au passage des lumières opportunes[3]. Le tout est vivant, chaleureux, communicatif; sérieux mais libre d'allure, et captivant.

Avouons-le néanmoins, tout ne nous satisfait pas également. Que le plan chevauche un peu, car le second chapitre revient plus ou moins sur le premier et s'achève dans le vague, les épîtres de ce temps ayant déjà été citées, ce n'est pas bien grave. L'éclairage de la synthèse me gêne davantage. L'adoption de l'homme achève la création tout entière (44 ss.); à « la création naturelle entreprise à travers la cosmogénèse et la biogénèse » succède « la surnaturalisation de l'humanité et la constitution d'une humanité spirituelle » (52) qui s'inaugure avec l'appel d'Israël et s'étend ensuite à l'humanité entière. Est-ce là vraiment le fond de la pensée paulinienne? Je suis mis en garde contre la déviation gnostique (Tresmontant l'appelle encore

2. Tresmontant recommande de ne se fier *à aucune* traduction (188) : on peut donc çà et là discuter aussi la sienne.

3. Il estime que cette pensée est « intégralement et exclusivement biblique », n'empruntant à l'hellénisme « qu'un vêtement » (21, 117). Il a raison pour le fond des choses, mais l'image du vêtement reste à préciser : l'influence hellénique sur « la langue » ne touche-t-elle pas du tout la pensée?

manichéenne, platonicienne, ou simplement dualiste) qui transpose « les notions bibliques dans une métaphysique de la chute » (57) ; mais cette métaphysique de l' « achèvement », illustrée de schèmes évolutifs et d'images biologiques, me paraît laisser en retrait l'opposition perçue par saint Paul entre les deux Adam et leur œuvre, le rapport entre péché et rédemption, et les pages assez courtes sur l'incarnation (79 ss.) ne s'éclairent guère par celles, courtes aussi, sur « l'élément négatif » qu'est l'Anti-Christ (179-182). La conclusion sur la consommation (185-186) ne semble pas se souvenir de la résurrection (60-63). Je n'ajoute pas que les éléments concrets de la vie chrétienne dans les Églises (vie de communauté, charismes, apostolat, culte et sacrements, etc.) n'apparaissent nulle part, bien qu'ils fassent aussi partie du mystère du Christ, car un auteur est en droit de délimiter son sujet, et visiblement les préoccupations de M. Tresmontant ne vont pas de ce côté. Son paulinisme est plus idéologique qu'il ne le pense. Même à s'en tenir au titre qu'il a donné à son œuvre, on corrigera le déséquilibre de sa présentation du mystère du Christ. Mais d'autres, peut-être, aimeront précisément cet aspect des choses. Après tout, cet instantané brillant et chaleureux mettra les lecteurs en face de quelques vérités primordiales et les invitera à une étude approfondie des lettres de Paul.

2. Mgr J. Holzner, bien connu par une grande vie de saint Paul[4], a recueilli quelques articles et conférences sous le titre *Autour de saint Paul*[5]. Il entend manifester comment le rôle joué jadis par l'Apôtre garde toute son actualité dans le monde contemporain, puisque les besoins et aspirations de l'humanité sont demeurés identiques. Ainsi nous offre-t-il de larges aperçus où se déploient ensemble l'érudition de l'historien et la méditation du chrétien soucieux de l'homme d'aujourd'hui. Il remarque que Paul est venu de Jérusalem à Athènes et à Rome, que son message était destiné à couronner et accomplir dans le Christ

4. *Paul de Tarse*. Traduit en 1951 (Alsatia, Paris), publié en allemand en 1937.

5. Joseph Holzner, *Autour de saint Paul*. Alsatia, Colmar-Paris, 1954; 288 pp.

es aspirations et préparations du monde gréco-romain. C'est n façonnant l'Occident chrétien que Paul a rempli sa mission niverselle. Ce souci conduit Mgr Holzner à laisser dans l'ombre es ascendances bibliques et juives de Paul, ce qu'il a « accom-li » aussi de ce côté. Dans certaines phrases dures sur le ju-laïsme, il faut entendre, certes, le conférencier habitué à sim-olifier les choses (il fait de même sur d'autres sujets), mais il se peut qu'il y ait aussi quelque erreur de perspective. Plus volontiers qu'à ces grands tableaux un peu oratoires, je retour-nerais aux chapitres de la seconde moitié du livre, sur la per-sonnalité morale de l'Apôtre, sur « Paul prêtre », sur sa prédi-cation. On se trouve là beaucoup plus près des textes et donc de l'âme de saint Paul, si vibrante et toute consacrée à sa mission [6].

3. Ayant voyagé en Grèce et en Orient, M. H. Metzger en a rapporté des notes qui ont donné naissance à une brochure sur *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec* [7]. Il remet dans leur cadre les voyages de saint Paul d'après les textes, laissant hors de sa vue la Syrie-Palestine et l'Occident où Paul a pu venir plus tard. Il suit le récit de Luc, en tenant compte de sa densité inégale en détails descriptifs. Il évoque le bariolage culturel et religieux de l'Anatolie d'alors, il note l'importance très diverse des villes traversées, la variété des sites et paysages, celle aussi des auditoires abordés et des accueils reçus. Il n'écrit pas un Guide du pèlerin. Comment ces villes se présentent-elles aujour-d'hui ? Quelle traces ont-elles conservées des monuments anciens ou même du passage de Paul ? La plupart des lecteurs n'auront jamais le moyen d'aller là-bas, et nous sommes infiniment moins renseignés sur ces pays que sur la Terre-Sainte. Tout ce que dit M. Metzger nous intéresse et nous voudrions en savoir davan-tage. Tel quel, son opuscule bien documenté, d'une brièveté dis-

6. Une traduction de l'allemand ne pourrait-elle tolérer un minimum d'a-daptation ? Ne parlons pas de certaines transcriptions de noms anciens, inso-lites en français; mais faut-il par exemple nous apprendre que Romain Rol-land est un auteur français (7) ? et qui est « notre grand poète », cité p. 17 ?

7. Henri Metzger, *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec*. Cahiers d'archéologie biblique, 4. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1954; 62 pp.

tinguée, nous aide à nous mieux représenter « l'horizon missionnaire » de saint Paul.

4. La brochure du P. Féret replace dans son cadre historique un épisode difficile de la vie de l'Apôtre : *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*[8]. Question de cours fameuse que l'ajustement des deux récits du « conflit » : Actes 15 et Galates 1-2, bien que le P. Féret ne s'embarrasse pas des travaux de ses prédécesseurs! Pour lui, ce qui éclaire tout, c'est le souci, évident dans la lettre aux Galates, d' « argumentation théologique » plus que de narration exacte (40). Il propose donc de suivre l'ordre donné par les Actes et d'admettre que l'épître aux Galates présente les faits dans un ordre inversé : l'incident d'Antioche est en réalité antérieur à l'assemblée de Jérusalem, et saint Paul revient en arrière parce que son récit l'amène à se rappeler un fait plus ancien. On discutera le sens donné, dans cette hypothèse, à ὅτε δέ de 2, 11, qui ne marquerait aucun lien chronologique (44)[9]. La manière dont Luc pratiquait son métier d'historien serait à examiner tout autant que les soucis d'apologie de Paul (cf. 55-56, 100, 110, où le P. Féret n'y prend pas assez garde). En somme, on sent là aussi une argumentation, et c'est l'intérêt de ce petit volume d'insister sur « la signification » des faits (53). Le P. Féret voit là en action deux tendances profondes toujours vivantes dans l'Église et qui remportent, dans une crise des plus aiguës, une « commune victoire » (107 ss.). Si l'on fait dans ces conclusions la part du schématisme dramatique, on en pourra tirer profit dans une ecclésiologie attentive à la fois aux leçons des origines et aux nécessités présentes.

5. Le P. Zedda a rédigé à l'intention des étudiants en théologie une Introduction du type le plus classique[10]. Ouvrage

8. H.-M. Féret, o.p., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*. Le « conflit » des deux apôtres. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 130 pp.

9. Dom J. Dupont, par exemple, a fait bonne mesure en consacrant à ce petit volume un article des plus détaillés, sous le même titre que le volume, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 45 (1957), 42-60. Mais il avoue que c'est pour se défendre de cette hypothèse tentatrice, à laquelle Zahn lui donne d'autres raisons de se rallier.

10. Silvero Zedda, s.j., *Prima Lettura di San Paolo*, 1 vol. : Introduzione, Lettere della Prigionia, 2e éd. Tecnograph, Torino, 1957; 220 pp.

d'enseignement, qui garde des allures de cours de séminaire, mais qui servira aussi aux prêtres pressés de rafraîchir leurs connaissances. Il annonce trois volumes : le premier contient une introduction générale (1-86), puis un commentaire des Épîtres de la captivité sur lequel nous reviendrons. L'Introduction évoque d'abord le début des Actes en motivant rapidement les opinions rapportées (les notes renvoient à beaucoup de travaux étrangers récents; les problèmes de critique littéraire ne sont guère touchés; la « théologie des Actes » ne distingue ni moments ni milieux et prend un tour assez axiomatique). Puis viennent une vie de saint Paul (on soupçonne à peine la difficulté de Actes 15 à laquelle s'attaquait le P. Féret), et une présentation des Épîtres et des principaux caractères du style de Paul. Ce très bon mémento s'achève sur des conseils pour une lecture fructueuse des lettres apostoliques.

6. La collection « Les écrits des saints » répond à la nécessité constante dans l'Église de reprendre contact avec les amis du Seigneur, avec ce qu'ils ont dit ou écrit. Saint Paul y avait sa place à côté d'autres dont les écrits sont beaucoup moins répandus : l'édition en a été demandée à Dom Passelecq[11] qui introduit en quelques pages à l'œuvre de saint Paul, puis en quelques phrases à chacune des Épîtres. La traduction est celle de Maredsous, si agréable à la lecture. Les notes sont de la même provenance, elles sont assez rares et succinctes. Une édition courante qui contribuera à faire lire les Épîtres.

7. C'est encore le texte des Épîtres qu'on trouvera sous ce titre un peu surprenant bien que littéralement dû à Éphésiens 3, 1 : « *Moi, Paul* »[12]. Le travail a pris naissance quand M. l'abbé Fanet expliquait le Nouveau Testament à ses compagnons de captivité; il est maintenant publié à l'intention des non-initiés,

11. *Saint Paul*. Version nouvelle d'après les textes originaux par les moines de Maredsous. Introduction par le P. Paul Passelecq. Coll. « Les écrits des saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1957; 253 pp.

12. Henri Fanet, *Moi, Paul...* (Ep 3). Tout le message de l'Apôtre. Préface de Mgr Jean Guyot. Coll. « Le rameau ». Éd. La Colombe, Paris, 1955; 290 pp.

chrétiens de bonne volonté ou militants. Mais pour ne pas rééditer simplement un texte déjà connu (la traduction et les notes sont de M. le chanoine Osty), l'auteur a découpé les Épîtres et en a classé les fragments suivant un plan assez simple : L'Apôtre de Jésus-Christ (Paul lui-même); L'insondable richesse du Christ; Ambassadeurs du Christ (le ministère apostolique); A l'exemple du Christ (la vie des chrétiens); avec deux appendices sur les collaborateurs de Paul et le récit d'Actes 13-28. Une table permet de retrouver chaque passage. On y peut vérifier que les Épîtres figurent en entier dans ce découpage auquel elles ne gagnent pas grand-chose, si éclairants que soient certains rapprochements.

8. La seconde édition de *L'Évangile de Paul* du P. George[13] diffère de la première par une typographie élargie et l'adjonction de quelques notes bibliographiques. On connaît la formule des « Recherches religieuses » des Équipes enseignantes, destinées à conduire le travail de groupes d'études, divisant le sujet en chapitres clairs et parsemant l'exposé de questions qui font réfléchir[14]. On donne beaucoup de références, mais aucun développement n'est possible. Une brève synthèse qui suit l'analyse des épîtres de chaque période et, à la fin, une table des « grands thèmes », compensent ce qu'une lecture pas à pas risque d'avoir de fragmentaire. L'épître aux Philippiens est nettement sacrifiée entre la première et la deuxième aux Corinthiens, sans doute par suite des exigences de la première mise en pages. En appendice sont rapprochées les épîtres pastorales (en deux pages) et celle aux Hébreux. On a là un guide excellent dans son genre pour inspirer une réflexion sur les Épîtres au contact des réalités qui nous entourent.

9. Le titre exact du livre de Mgr Soubigou est probablement celui qui figure au Prière d'insérer : *Méditons et prêchons les épîtres de l'année liturgique*[15]. C'est une refonte totale d'un

13. Augustin George, s.m., *L'Évangile de Paul*, 1re éd. 1954, 2e éd. 1958. Équipes Enseignantes, Paris, 86 et 134 pp.

14. Voir par exemple, à propos de *Connaître Jésus-Christ, La Vie Spirituelle*, avril 1958, p. 444.

15. Mgr Louis Soubigou, *Méditons et prêchons les Épîtres*. Lethielleux,

ouvrage de 1933 où les épîtres liturgiques étaient organisées suivant un plan doctrinal synthétique. L'auteur tient compte davantage de la portée des textes dans l'ensemble du Nouveau Testament et dans leur usage par l'Église[16]. Chaque fois le texte est reproduit dans une traduction de l'auteur, suivie d'un canevas très clairement subdivisé. L'auteur s'est résolu à rédiger un texte continu au lieu de simples indications condensées, mais il invite les usagers, comme il sied, à adapter son texte et non à le prêcher tel quel. Il reste une once de moralisme dans ce commentaire, mais beaucoup d'éléments dogmatiques y sont exploités et le prédicateur est libre d'y insister à sa guise. Nous sommes moins bien pourvus d'instruments de travail pour commenter les épîtres que pour les évangiles : cet ouvrage rendra service en invitant, suivant son titre, autant à les méditer qu'à les faire entrer dans l'homélie dominicale.

10. Avec les causeries de Mgr Knox sur *L'Évangile de saint Paul*[17] on quitte tout à fait la littérature didactique. Elles sont brèves, mais substantielles et justes de ton. Après l' « arrivée de saint Paul » (en tête du chapitre on lit : « A la découverte de saint Paul ») elles traitent de l'Ancien Testament, de la divinité du Christ et de son humanité, du Corps mystique et de la résurrection. L'essentiel y est dit sans prétention. Parfois une allusion esquive une discussion qui entraînerait trop loin. L'impression dominante est celle d'un accord total bien qu'implicite entre la pensée de Paul et celle de Jésus ou des autres apôtres.

11. En tête de son introduction, le P. Brunot cite la recommandation de Pie XII : pour déterminer le sens d'un texte bibli-

Paris, 1958, 300 pp. Tel est le titre de la page de titre. Celui de la couverture est « Prêchons et méditons les Épîtres de saint Paul ». Le troisième titre, que nous adoptons, répond le mieux au contenu.

16. On y trouve les textes de la Fête-Dieu et du Sacré-Cœur (commenté de façon à ne pas doubler le 16e dimanche après la Pentecôte), et même le 1er dimanche après la Pentecôte, mais non pas le Jeudi Saint, l'Assomption et la Toussaint, ni la messe de l'Aurore.

17. Mgr Ronald Knox, *L'Evangile de saint Paul*. Traduit de l'anglais. Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1956; 90 pp.

que l'exégète s'efforcera « de discerner la personnalité propre de l'écrivain sacré ». Il nous avertit ensuite pour préciser son titre, *Le génie littéraire de saint Paul*[18], qu'il a renoncé à parler de la formation littéraire de l'Apôtre et de ses techniques, qu'il abandonne aux « grammairiens »[19], pour s'en tenir au « domaine strictement psychologique » (10). Il fait bien de nous prévenir : nous ne lui demanderons pas ce qu'il ne veut pas nous donner. Entrons donc dans son intention. Commençons par prendre nos distances à l'égard des mœurs littéraires d'aujourd'hui, car saint Paul n'a rien d'un « homme de lettres » et n'a pas écrit un mot pour « être publié ». Rappelons-nous aussi que les dons littéraires, si intimes et si spontanés, ne sont pas seulement chez lui comme un substrat humain auquel s'ajouterait le charisme apostolique : la grâce de la mission pénètre tout son talent d'écrivain, elle est aidée par son génie en même temps qu'elle le féconde et l'exalte. Cela dit, on éprouve une légère inquiétude en regardant le plan de l'ouvrage. Quatre parties : intelligence, volonté, sensibilité, imagination. C'est un peu trop clair et la répartition des matières est parfois factice : l'amour de Dieu pour nous vient au chapitre de la volonté (sans que les textes formels sur notre amour de Dieu soient mis en valeur); l'amour du prochain permet de passer en revue les amis et auxiliaires; à propos de « réalisme et optimisme », dans l'intelligence, on traite aussi du péché et de l'espérance; l'étude de l'imagination inclut celle des métaphores, des personnifications et dramatisations, à un moment où l'on a oublié les antithèses énumérées tout au début. On pourrait aussi déceler des traces subtiles de psychologisme, par recours à l' « âme d'apôtre » et à ses qualités : elles s'expliquent comme nous le disions. Enfin, par endroits, ce livre qui

18. Amédée Brunot, s.c.j. de Bétharram, *Le Génie littéraire de saint Paul*. Coll. « Lectio Divina », 15. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 252 pp.

19. Faut-il qu'ils se vexent de quelque dédain ? Ils ne sont pas seuls à s'intéresser à la question : les « techniques » littéraires ont leur importance pour la pensée. Par exemple, on pourrait creuser le schéma ABA', qui se complique de temps en temps. Les différents styles et rythmes mentionnés pp. 193 ss. ne sont-ils pas en relation avec des filiations et influences différentes ? Est-il certain que jamais l'intervention d'un secrétaire ou rédacteur ne laisse la moindre trace dans nos textes ? Ainsi de suite, pour bien des questions qui ne sont aucunement abordées et qui certes ne sont pas vaines.

étudie le style de Paul semble lui-même trop « écrit ». Mais si l'on passe sur tout cela, cette étude soignée et admirative, pleine d'érudition et de remarques justes, ouvre à travers l'expression littéraire un accès sympathique jusqu'au cœur de l'Apôtre Paul[20].

12. Le second ouvrage du P. Brunot, *Saint Paul et son message*[21], n'est nullement un résumé de l'autre; tout au plus y relève-t-on quelques expressions communes. C'est un exposé très bref qui combine adroitement les périodes et les grands thèmes. Voici le résultat de la combinaison : l'opposition au Christ (origines, éducation); la révélation du Christ (conversion); l'espérance du Christ (1 et 2 Th); la vie quotidienne avec le Christ (1 et 2 Co, avec Phil, qui de fait est très peu citée); le salut par le Christ (Rm et Ga, même remarque); la Seigneurie du Christ (Ep, Co); la fidélité au Christ (deux pages sur les Pastorales). Parfois on sent, ici aussi, un peu d'artifice. L'Église-Corps fait son apparition à propos d'Éphésiens, cette « métaphore » ayant cependant été déjà employée, alors qu'elle passe inaperçue au chapitre 4 dans le paragraphe sur « liturgie et mystique »[22]. Ailleurs au contraire les rapprochements sont heureux : les pages 53 sur « misère et grandeur du corps » vont du baptême au mariage et à la résurrection. Le tout, composé et rédigé avec goût, ne peut qu'inspirer le désir d'aller plus avant.

13. Signalons enfin la thèse d'un pasteur suisse, M. H. Babel, sur *La pensée d'Albert Schweitzer*[23], bien qu'un chapitre seulement y concerne saint Paul. L'auteur se plaint que l'action de Schweitzer a fait plus de bruit que sa pensée et il montre l'unité de celle-ci autour de deux principes, l'un religieux, « l'eschatologisme conséquent », l'autre philosophique, « le respect pour

20. Il est resté trop de coquilles dans les notes.

21. Amédée Brunot, s.c.j., *Saint Paul et son message*. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1958; 120 pp.

22. Dans ce même chapitre, le passage sur les charismes (67) laisse le lecteur conclure que les charismes ont disparu : la double interrogation de la fin n'est pas adroite.

23. Henry Babel, *La pensée d'Albert Schweitzer*. Sa signification pour la théologie et la philosophie contemporaines. Messeiller, Neuchâtel, 240 pp.

la vie ». Au sujet de saint Paul, il se reporte aux deux grands ouvrages, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911) et *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), pour en exposer rapidement le contenu (59-79). « Chez l'Apôtre l'attente de la fin du monde s'allie à l'expérience d'une union mystique avec le Christ, principe de l'éthique paulinienne » (138). L'examen critique de la III^e^ partie revient surtout sur l'eschatologie de Jésus; il est d'ailleurs largement comparatif et le jugement de l'auteur ne se dégage pas toujours avec netteté. La note sur « la position catholique » (172-173) ne tient pas compte des appréciations portées sur les livres de Schweitzer par les recenseurs ou critiques. Cette thèse rendra service, étant à notre connaissance le seul aperçu d'ensemble en français sur le sujet qu'elle traite.

★

Sauf le tout dernier titre, nous achevons cette revue très près de son point de départ. S'il nous était permis de formuler une impression d'ensemble, nous ne le ferions pas sans songer à d'autres publications qui ne figurent pas dans nos pages[24], à d'autres encore, plus ou moins anciennes[25]. Il semble que le grand public de langue française soit maintenant amplement pourvu en ouvrages d'initiation à saint Paul. Ce n'est pas de cela que nous avons besoin dans les années qui viennent, et les écrivains qui en préparent d'autres auront du mal à nous persuader qu'ils comblent une lacune. Laissons un moment les recherches avancer sur le terrain technique des monographies, des commentaires, des études sur les sources et l'environnement.

24. Entre autres, G. Brillet, *Un chef d'Eglise, saint Paul*, Éd. La Colombe, Paris, 1956. L. Soubigou, *Saint Paul, guide de pensée et de vie*, Lethielleux, Paris, 1957.

25. Nous pensons, par exemple, à F. Prat, *Saint Paul*. Coll. « Les saints ». Gabalda, 1922; G. Thils, *Pour mieux comprendre saint Paul*, Desclée de Brouwer, 1942; E.-B. Allo, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Éd. du Cerf, 1942; E. Osty, Introduction et notes aux *Épîtres de saint Paul*, Éd. Siloé, 1946; G. Ricciotti, *Saint Paul apôtre*, Payot, 1952; P. Benoit, Introduction aux *Epîtres de saint Paul*, dans la *Bible de Jérusalem*, pp. 1481-1490; sans oublier les synthèses de Prat, Amiot, Bonsirven.

Après quoi on pourra utilement vulgariser de nouveau. Je pense par exemple à certains « Que sais-je? » où un très grand « patron » a condensé sous une forme élégante et serrée la quintessence d'une vie de travail. D'ici dix ans, qu'un maître, informé aussi des travaux de ses pairs, nous accorde enfin sur saint Paul le petit très-grand-livre de la génération qui vient.

(*A suivre.*)

L.-M. DEWAILLY, O. P.

S'EXPATRIER
"à cause de la foi"

Notre temps nous a appris ce que voulait dire : être une « personne déplacée ». Or, dans l'histoire chrétienne, certains le furent de leur plein gré et s'expatrièrent *à cause de leur foi.* Ces pages très belles, malgré les tendances luthériennes de l'auteur, nous rappellent qu'il n'y a pas d'amour de Dieu sans dépaysement, sans arrachement à un pays, et nous proposent un des exemples les plus réalistes de cet arrachement.

Par la foi, Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant où il allait. Par la foi, il était un étranger dans la Terre promise comme en un pays étranger... C'est qu'il attendait la ville pourvue de fondations dont Dieu est l'architecte et le constructeur (He 11, 8-10).

L'exemple d'Abraham.

L'Ancien Testament ne se fait pas encore du rôle d'Abraham une conception aussi claire, mais on en trouve déjà des traces

à l'époque pré-chrétienne chez le philosophe juif hellénisant Philon d'Alexandrie. L'Église chrétienne la fera sienne dès lors sous diverses formes. *Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai!* (Gn 12, 1). Dépassant le sens littéral de cet ordre divin on y vit une invitation, voire une obligation, pour toute âme pieuse de ne pas s'attarder au monde qui passe, mais de vivre dans l'attente de la Jérusalem céleste et éternelle promise par Dieu. De même, les philosophes enseignaient que l'âme, par un élan spirituel, doit abandonner ce monde corporel, dès ici-bas si possible, pour trouver sa véritable patrie dans le royaume de la vérité suprasensible d'où elle tire son origine. C'est aussi en référence à la vocation d'Abraham qu'est souvent citée la sentence de Paul : *Demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur* (2 Co 5, 6). Le chrétien est un pèlerin sur la terre, sans ville où demeurer : qu'il voyage ou qu'il reste chez lui, en réalité sa vie est toujours « une croisade dans la terre promise ».

Le sens de l'expatriation.

Nous ne parlerons pas ici de « l'expatriation spirituelle », du pèlerinage au sens figuré, mais de la pérégrination religieuse au sens très concret, de ce départ-à-l'étranger dont l'histoire — peu connue d'ailleurs — s'étend à travers les siècles. A propos de cette expatriation proprement dite « à cause de la foi » on invoque aussi volontiers l'exemple d'Abraham en se référant éventuellement à l'interprétation allégorique. En réalité ce phénomène de l'expatriation ne prend directement sa source ni dans les aspirations du christianisme primitif vers la réalisation du Royaume de Dieu, ni dans le spiritualisme d'une philosophie idéaliste invitant à fuir le monde. Il s'agit plutôt d'une volonté ascétique concrète de libération des sens et de divinisation ; c'est pourquoi les moines sont devenus les représentants classiques de cet idéal. L'ascète qui cherche à se libérer de tous les liens terrestres se libère finalement aussi de son milieu de vie, de sa patrie, de son chez-soi (*Heimat*), et s'en va, étranger parmi des étrangers, absolument solitaire.

L'exemple du Christ et des Apôtres.

Cet idéal de l'expatriation se réclame de l'exemple du Christ « qui est devenu un étranger pour l'amour de nous », et aussi des Apôtres. Une telle référence qui peut nous paraître au premier abord un peu étrange n'est peut-être pas aussi gratuite qu'il y paraît. Saint Paul n'était-il pas un voyageur perpétuel, parcourant sans arrêt toutes les provinces de l'Empire afin de prêcher l'Évangile et de soutenir les jeunes communautés chrétiennes qui réclamaient son appui ? Et Paul n'était pas le seul à vivre ainsi. Le christianisme primitif comptait toute une catégorie de plus humbles « apôtres », « prophètes » et « docteurs » qui, sans appartenir à aucune communauté précise, allaient ainsi de lieu en lieu, sans attache familiale ou temporelle, en « voyageurs prédicants ». Ces apôtres adoptaient donc la pérégrination non pas par ascèse personnelle, mais comme un service chrétien « pour la croissance et l'édification de la Parole de Dieu », pour l'entretien des communautés et l'annonce de l'évangile aux païens : ceci les distingue fondamentalement des ascètes qui leur ont succédé. Il semble pourtant qu'il y ait peut-être un certain lien historique entre eux, encore qu'il ne puisse pas être établi de façon décisive, bien que probable.

De l'apôtre-ascète à l'ascète-apôtre.

Ces docteurs sans demeure fixe et poussés par l'Esprit devaient nécessairement perdre quelque peu de leur signification originelle avec l'établissement de hiérarchies locales stables, mais ils n'en disparurent pas pour autant : l'ascèse, encouragée dès le début par les chefs de l'Église et qui devait bientôt jouer un rôle considérable, leur donne l'occasion de continuer à exister comme « ascètes professionnels » pour ainsi dire, et presque chaque communauté eut bientôt les siens. Ils jouissaient d'un prestige considérable comme héros de la morale chrétienne. « Ces évangélistes docteurs qui étaient aussi des abstinents devinrent

des abstinents qui étaient aussi des enseignants » (Harnack), et dans l'ambiance dualiste où l'idée de mérite prend une importance primordiale, l'ascèse est précisément le signe distinctif de leur « mode de vie apostolique ». Il est à remarquer d'ailleurs que la pérégrination comme telle ne disparaît pas complètement dans ce contexte nouveau, mais qu'elle ne fait que subir un changement de perspective et est désormais considérée comme un signe distinctif de la « vie spirituelle », c'est-à-dire ascétique. R. Reitzenstein (*Historia Monachorum*) pense que cet héritage ascétique de l'ancienne vie apostolique aurait laissé des traces en Afrique, au IV^e^ siècle, chez les « circumcellions » donatistes qui opposèrent au monachisme catholique venu d'Orient une forte concurrence ; certains types de « circuites » et « moines gyrovagues » auxquels s'attaquèrent les écrivains ecclésiastiques comme à une caste particulière appartiennent sans doute au même contexte. Il semble qu'en Orient, et spécialement en Syrie, ils aient subsisté plus longtemps comme une branche spéciale du monachisme : les « moines pérégrinants » dépeints de façon très vivante dans un écrit syrien du IV^e^ siècle. Ces ascètes vivent dans la mendicité et les privations, sans se considérer d'ailleurs comme moines proprement dits. Ils restent isolés ou en groupes, allant de-ci de-là sans aucun point d'attache. En hiver ils passent la nuit dans quelque abri, en été à la belle étoile. Leur plus beau titre de gloire est d'être considérés à l'occasion comme des vagabonds ou même des fous, leur humilité étant ainsi mise à l'épreuve. D'autres récits signalent comme un trait particulier de ces rêveurs sans patrie leur nourriture composée essentiellement d'herbes, d'où le nom de « boskoi » ou mangeurs d'herbes qui leur a été parfois donné. On parle — rarement il est vrai — de leur nudisme intégral. Aucune de ces pratiques ne doit d'ailleurs être interprétée comme un romantique « retour à la nature », mais bien comme condition préalable ou signe d'un état spirituel : par une sorte d'angélisme ils prétendent s'élever au-dessus de tous les besoins humains et de toute pudeur naturelle. Laissons ici de côté les influences extérieures qui ont pu contribuer à la formation de cet idéal et qui viennent également de l'Orient.

Cette vie de nomade perpétuel à travers les déserts, cette

expatriation dans ses formes les plus radicales, semble avoir trouvé quelques partisans également hors de Syrie. W. Bousset pense qu'Antoine lui-même en aurait été un représentant. On en trouve de même des traces dans les anecdotes des moines égyptiens, mais en général cet idéal est en opposition avec l'érémitisme égyptien classique aux formes si particulières, surhumaines parfois et même d'un caractère fantastique et repoussant; les moines du désert de Scété lui sont fermement hostiles. Ce n'est pas, en effet, sur le voyage perpétuel, sur l'instabilité cruelle de la vie que l'on met ici l'accent. « Errer dans le désert », comme le fait le « moine tournoyant », c'est là une pratique que l'on ne veut pas admettre; le saint végétarien et nudiste est relégué dans le domaine de la légende. Il n'en est pas moins question de libération du monde et de ses plaisirs, d'engagement absolu dans le grand combat de l'ascèse et de la rupture d'avec le pays natal et les amis, comme moyen pour parvenir à ce but.

Un étranger sur la terre.

Le vrai moine doit être un étranger sur la terre — non pas seulement au sens spirituel, mais à la lettre : il « va à l'étranger, où personne ne le connaît ». Cette exigence trouve son expression technique dans la notion de *xeniteia* ou *xenia,* la condition d'étranger et de « xeniteuein » qui ne désigne pas seulement, à notre avis, l'idéal pérégrinant au sens syrien. Ce n'est pas en effet l'idée de voyage ou de pérégrination qui est ici soulignée, mais comme l'indique déjà la signification même du mot, le fait de vivre à l'étranger et en étranger (xenos), donc l'exil. Ainsi comprise l'expatriation trouvera plus tard aussi une expression dans l'idéal de paix et de stabilité monastiques. Ainsi voit-on l'abbé Isaïe, par exemple, recommander aussi bien la *stenochoria,* la vie dans le plus petit espace possible, la cellule, que la *xeniteia,* la vie à l'étranger comme étranger. La cellule peut même finalement s'identifier à la *xenia,* et c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation fréquemment répétée que le silence est la condition première de la *xeniteia* et peut même en être le succédané. Nil le Sage († env. 430) nous décrit

la nature et la signification de la *xeniteia* avec une élégante minutie. Pour lui, elle est le troisième des combats glorieux qu'un moine doit affronter dans l'ardeur de sa foi et sous l'impulsion de l'Esprit divin pour atteindre la béatitude, ce qui n'est pas facile s'il est anachorète et isolé : car durant la nuit, lorsque le moine est malade et triste, le démon s'approche de lui et lui brosse un tableau séduisant de tout ce qui l'attend à la maison, les consolations, les bons soins, la reconnaissance et la déférence joyeuse des amis. Il lui fait habilement remarquer que la plupart des hommes sont arrivés à la possession des vertus non pas en fuyant leur patrie, mais au contraire au milieu de leur peuple, car ce n'est pas le lieu qui importe, mais les dispositions intérieures et la façon de vivre (*ouk en topô, all'en tropô*). Il faut lutter avec virilité contre ces tentations diaboliques. N'est-il pas écrit dans les psaumes : « Si j'avais les ailes de la colombe... je m'enfuirais au loin et j'irais dans le désert! » ? Évagre le Pontique, ce théologien parmi les ermites égyptiens, apprécie lui aussi la valeur de la *xeniteia* : ce qu'il en attend par-dessus tout c'est le repos (*hesuchia*), car on ne peut y parvenir dans son propre pays. Ainsi la *xeniteia* est considérée, de même que les vertus d'humilité, de pauvreté et de silence, comme une exigence fondamentale de l'idéal monastique. Il se peut que la différenciation d'avec l'idéal syrien de la pérégrination ne soit pas toujours très nette : on perçoit ainsi un lien entre ces deux formes de vie lorsque des moines, après leur conversion et sans raison précise, changent une ou deux fois de résidence et commencent ainsi à « pérégriner », car ils ne veulent nulle part se sentir chez eux, pas même au désert. La fantaisie et la liberté qui caractérisent la pérégrination perpétuelle ont toutefois fait place à un tout autre esprit : l'expatriation n'est plus un acte purement ascétique qui trouve sa récompense dans l'acquisition de forces merveilleuses, mais est mise au service de la direction des âmes — sévère et tendre comme chez les moines — et de l'éducation spirituelle en général.

L'expatriation en Occident.

Comment s'est formé l'idéal ascétique de l'expatriation dans le monde occidental latin ? On a évoqué plus haut les sectes donatistes et les « moines gyrovagues ». Dans le contexte enthousiaste des premiers temps du monachisme en Occident, saint Ambroise nous donne une description suffisamment reconnaissable des ermites vagabonds : « Ils erraient solitaires, en des lieux sinistres, parmi les rochers et les cavernes, vêtus de peaux de bêtes, pauvres et misérables, accablés de souffrances et d'épreuves. » Une telle description nous fait inévitablement penser aux *ascètes pérégrinants* de Syrie. Mais saint Ambroise, dont la phrase citée se rattache d'ailleurs à un texte biblique (Hé 11, 37, ss.), ne cache pas sa préférence pour un monachisme plutôt citadin et ecclésiastique (*Lettre 63 ad eccl. Vercelli*). Si un peu plus tard nous entendons encore parler des « moines pérégrinants » en Occident, ce ne sera plus guère qu'à travers les caricatures de leurs adversaires. L'Église latine, de mentalité et d'esprit plus sobres et plus disciplinés, en matière d'ascèse comme pour le reste, était certes encore moins favorable que l'Orient au développement de modes de vie aussi incontrôlables ; les moines pérégrinants qui apparaîtront encore parfois seront, dans la plupart des cas, des manifestations d'une sorte de retour à l'état sauvage du monachisme sédentaire, comme cela se produit à toutes les époques, plutôt que de l'idéal d'expatriation. Saint Augustin déjà se plaint des moines vagabonds qui, sans mission et sans point d'attache, parcourent les pays, faisant par surcroît commerce de toutes choses (« nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes », *De opere monach.*, 28). Nous retrouvons des figures semblables à l'époque suivante. « Ils sont en pérégrination quotidienne », dit méchamment un écrivain du Moyen Age en commentaire à la règle de saint Benoît de Nursie, « manifestement beaucoup plus pour satisfaire leur ventre que pour le bien de leur âme ».

La pérégrination ascétique.

Cependant l'idéal de la *xeniteia*, entendu comme un exil au loin et à l'étranger, n'est pas inconnu en Occident et a trouvé de bonne heure des partisans et des imitateurs, de même que le monachisme proprement dit. Le mot grec *xeniteia* se traduira par les termes « peregrinatio » et « peregrinari » qui désignent en même temps le fait d'être un étranger à l'étranger et le fait de voyager. Déjà Paulin de Nole connaît l'exigence ascétique de la « peregrinatio ». Lui aussi, dans son enthousiasme pour la vie monastique, « abandonnant patrie et amis », vivra quatre années durant loin de son pays, en Espagne; lui aussi est convaincu que c'est le seul chemin sûr pour trouver la paix qu'on ne peut réaliser chez soi, et, se référant aux paroles de saint Paul, il convie son ami à le suivre : « Pro gratiae et caritatis augmento peregrineris a patria, dum adhuc hospes corporis peregrinaris a Christo » (Pour faire grandir la grâce et l'amour divin en toi éloigne-toi de ta patrie, car tant que tu es l'hôte de ton corps tu vagabondes loin du Christ!) C'est bien dans cet esprit que le premier représentant chez nous de l'érémitisme oriental, Martin de Tours, commencera sa carrière par une « pérégrination » et s'installera loin de son pays natal, d'abord à Milan, puis sur une petite île de la Riviera, puis enfin à proximité de Poitiers.

La pérégrination temporaire.

Il nous faut cependant évoquer tout d'abord les voyages célèbres de Rufin et Mélanie, de Jérôme, de Cassien et de Germain qui, les uns après les autres, sont allés en Orient même suivre les traces illustres du monachisme oriental sur ses propres terres. C'est ici que s'introduit dans l'idéal de la *xeniteia* un aspect nouveau, étranger au concept originel et qui n'aura plus de rapport avec les pratiques orientales. On recherche certes toujours le recueillement et la libération par l'ascèse loin de l'agitation

du monde quotidien et familier, mais en même temps — comme c'est le cas chez Cassien — il s'agit d'un voyage d'études afin de connaître et de faire connaître la pratique du monachisme authentique et intégral. Sulpice Sévère dans ses dialogues nous décrit les voyages de ce genre et l'on y discerne déjà, à côté du motif pieux, une curiosité purement humaine devant les circonstances et le pittoresque des pays lointains, qui évidemment ternit quelque peu la pureté et la gravité originelles de la *xeniteia*. Il est à noter aussi que tous les adeptes occidentaux de la pérégrination nommés plus haut — sauf jusqu'à un certain point Martin de Tours — considèrent cette pratique comme une phase transitoire de leur vie. Ce séjour à l'étranger n'a d'ailleurs pas ici le caractère d'une séparation ou d'une solitude totales, ni surtout d'une plongée dans le silence.

La pérégrination pèlerinage.

D'autres circonstances viendront bientôt modifier davantage encore la notion de pérégrination. A côté de l'Égypte, patrie classique de l'ancien monachisme, la Palestine, qui possède ses propres héros en ce domaine, devient elle aussi de plus en plus un but de voyage. Saint Jérôme en particulier fait une active propagande en faveur de ce pays et exalte la Terre promise déjà assignée par Dieu à Abraham, cette terre inondée de rosée céleste alors que l'Égypte n'est arrosée que d'en bas par le Nil! Et la Palestine n'est-elle pas LE pays sacré de la Bible? Ainsi se fait spontanément la transposition de la « peregrinatio a patria » des moines à la « peregrinatio ad loca sancta » déjà en faveur depuis plusieurs décades. Il n'est pas sans intérêt de remarquer ici que le latin *peregrinari*, contrairement au terme grec *xeniteuein*, peut désigner non pas seulement le voyage à l'étranger, mais aussi le voyage vers un but déterminé. Le sacrifice du chez-soi et du bonheur familier se mêle ainsi aux agitations du pèlerinage considéré comme source de grâces : ce qui pouvait donner prise à la superstition, que des écrivains perspicaces comme Grégoire de Nysse n'ont pas manqué de dénoncer.

Polémiques autour de la pérégrination ascétique.

Toutefois la pérégrination gardera encore sa signification originelle même en Occident où l'on continuera dans les siècles suivants à choisir l'exil volontaire vers les pays d'Orient. Ainsi fit par exemple saint Séverin. La hiérarchie considérait d'ailleurs cette pratique avec quelque méfiance, comme nous le montre la polémique engagée par Claudien Mamert dans son traité sur l'âme et le corps. Il s'oppose véhémentement à toute « pérégrination locale », comme il dit, car celle-ci ne libère pas vraiment l'homme des convoitises du corps : l'esprit seul peut réaliser cette libération. « C'est pourquoi nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps à Alexandrie (peregrinemur), mais bien plutôt retourner vers la patrie de la *vérité*, en traversant la mer des *erreurs* et les déserts de l'*ignorance*. » L'ordonnance des mages montre que Claudien ne s'en prend pas ici aux pèlerinages traditionnels vers les lieux saints, mais bien aux pérégrinations à caractère ascétique du monachisme.

C'est également dans ce contexte que le nom de peregrinus se répandra au V^e^ siècle et sera même utilisé comme pseudonyme littéraire : ainsi par Vincent de Lérins et Bachiarius de Briora. On retrouve aussi, dans cet esprit d'opposition à la pratique de l'exil, la vieille idée que la vie tout entière est un voyage où c'est le monde entier qui est l'étranger. Significatif aussi est le malentendu de Gennadius au sujet de Bachiarius ; il interprète en effet à la lettre son langage imagé et prétend que Bachiarius aurait opté, d'après l'exemple d'Abraham, « vacare Deo disponens », pour la pérégrination, donc pour une « pérégrination locale », comme dit Claudien, ce qui l'aurait exposé à des critiques contre lesquels il eut à se défendre.

La pérégrination irlandaise et ses liens avec l'Orient.

Ceci nous conduit au seuil d'une nouvelle époque. Si l'on a bien compris la signification de la *xeniteia* et de la *pérégrination*

dans l'Église ancienne, le passage au Moyen Age proprement dit ne doit plus poser de problèmes ; pourtant ce moment de l'histoire n'a guère été étudié jusqu'à présent. C'est avant tout l'Église britannique qui nous intéressera ici, car la pérégrination y est devenue, spécialement chez les *moines irlandais*, une coutume solidement établie et dont les origines remontent, à n'en pas douter, aux premiers temps du christianisme. Les pèlerins bretons apparaissent en Orient au début du V^e^ siècle, et, vers la fin du même siècle — où nous possédons les premiers renseignements sur l'Église celte —, on voit de nouveau apparaître l'expression caractéristique de « peregrinatio ». Par la suite, elle se retrouve fréquemment et clairement explicitée dans les biographies des saints irlandais et anglo-saxons.

« Pour l'amour du Christ » et « en vue de la patrie éternelle », « pour l'amour de Dieu » et « pour le salut de l'âme », les moines irlandais, à l'instar d'Abraham, abandonnent leur patrie pour une autre, abandonnent leurs amis et leurs parents afin d'atteindre au degré le plus élevé de la perfection et de suivre le Christ : « nudum Christum nudi sequentes — suivant le Christ nu ». En même temps, comme les anciens ermites d'Égypte, ils cherchent la paix et la « tranquillité » que doit procurer le « désert », sauf que leur « désert » et leur pérégrination ne se situe plus en Égypte, mais sur des îles solitaires et dans d'autres pays lointains. Certains entreprirent jusqu'à trois fois de lointains voyages par mer pour trouver un lieu vraiment solitaire, un « désert au milieu de la mer que les pieds ne viendront pas fouler ». Plus le voyage est lointain, plus il est méritoire. C'est ainsi que deux clercs irlandais sont parvenus jusqu'au Gulf-Stream, ce fleuve dans l'océan « dont l'eau a le goût de lait tiède », et jusqu'aux îles Shetland. Il ne faut pas confondre ces voyages d'ordre religieux avec les bannissements (longes) qui étaient alors en usage en Irlande à la suite de certaines condamnations. Quant aux voyages imposés par l'Église à titre de peine canonique, ils sont alors exceptionnels. La pérégrination est normalement et avant tout un acte ascétique *volontaire* même si le souvenir des péchés commis autrefois y prend peu à peu plus de place.

Il y a un lien évident entre la coutume irlandaise et l'ancienne

pérégrination-xeniteia qui en est l'origine, car le goût de l'aventure propre aux Irlandais ne suffit pas à l'expliquer, malgré le parallèle que l'on serait tenté d'établir entre les récits concernant les moines pérégrinants et ceux du cycle « Imrama », des épopées irlandaises. La structure essentiellement monastique de l'Église d'Irlande explique comment les anciennes coutumes monastiques ont pu subsister en Irlande plus longtemps que dans le reste de l'Occident et se sont même par là étendues à d'autres pays. Mais les influences qui ont joué ici, comme celles de saint Martin de Tours ou de saint Jérôme, ne sont pas exclusivement occidentales. Le caractère propre des pratiques irlandaises trahit en effet l'influence de l'Orient et de sa *xeniteia* : l'ardeur et le sérieux, le caractère définitif, l'accent mis sur l'expatriation et l'exil comme tels sans autre but, et enfin la tendance à l'anachorétisme parfois jusqu'à la pratique, peu connue en Occident, de l'inclusio, c'est-à-dire la réclusion dans une cellule. Cette influence orientale est d'autant plus probable que les relations entre l'Irlande et Byzance sont manifestes, aussi bien dans le domaine de la théologie, de la liturgie ou de l'art; la langue et la culture helléniques étaient d'ailleurs familières aux Irlandais. Seul un lien réel entre l'Irlande et l'Orient peut expliquer le développement de la pérégrination en Irlande, même si les voies par lesquelles cette tradition s'est transmise restent encore obscures.

Caractères originaux de la pérégrination irlandaise.

Toutefois, dans un milieu si différent, nous ne pouvons pas nous attendre à trouver inchangé l'esprit d'Evagre et de Scété. Les moines irlandais, étranges et quelque peu grossiers, nous frappent par leur aspect encore barbare lorsque nous les imaginons prenant la route avec leurs longs bâtons et leurs longues barbes, portant leurs sacs de cuir, leurs calebasses et leurs écritoires, les cheveux flottants et les sourcils peints. Ils n'ont ni la finesse psychologique ni la culture spirituelle propres aux Grecs, et ils ne sont ni des mystiques ni des théologiens. Pour perfectionner leur mortification ils font appel à un système de

pénitences d'une sévérité draconienne qui n'exclut pas la bastonnade. Peu à peu seulement on fit une plus grande place à une formation intellectuelle classique telle qu'elle pouvait être comprise alors : les pérégrinants irlandais, particulièrement par leurs fondations monastiques, ont joué un rôle considérable dans le maintien et la diffusion de la culture classique traditionnelle.

Spécifiquement irlandaise, encore qu'elle ne soit pas absolument nouvelle, est la pérégrination en groupes, de douze hommes habituellement, représentant le Christ et les Apôtres : l'Abbé et les premiers moines du futur couvent qui sera fondé au loin. Les pérégrinations individuelles seront ainsi reléguées au deuxième plan sans pour autant les faire disparaître complètement. Le couvent constitue dans le pays où il s'installe un foyer stable et solide de culture irlandaise et en même temps, s'il s'agit d'un pays païen, un centre de mission chrétienne. La sévère discipline cénobitique semble avoir marqué de son empreinte austère la vie pérégrinante : Colomban l'Ancien exigeait déjà les vœux monastiques dans son cloître écossais de Jona. Du fait que le moine pérégrinant était désormais attaché à la société monastique il devait se vouer à son état pour toute la vie. La touchante histoire de la grue malade exprime de façon imagée le poids que représentait parfois cette expatriation perpétuelle : Une tempête a abattu l'oiseau dans le territoire de Jona, mais Colomban annonce « prophétiquement » que cet étranger ne restera pas dans l'enceinte de la pérégrination, de fait, trois jours après l'oiseau, guéri, retourne dans son pays : « Il retourne au doux pays d'Irlande où il est né. » Il n'est pas question ici de « goût des voyages » ou de « vagabondage invincible ». Pour les pérégrinants irlandais, l'abandon de la tribu et du pays natal représentait un lourd sacrifice, bien plus lourd que pour les citoyens d'une civilisation ancienne, cosmopolite et usée. Colomban le Jeune, fondateur des premiers couvents dans le royaume franc, fait de la « stabilité » ou « unius loci habitatio » une règle stricte. Or cette stabilité n'allait pas de soi alors pour les Irlandais et il devait en être encore ainsi plus tard, comme nous le montre un curieux récit tiré de l'*Histoire de l'Église* de Bède : l'Irlandais Colman avait, vers la fin du VII^e^ siècle, fondé un

ouvent qui recevait à la fois des Irlandais et des Anglo-Saxons. Mais au bout de peu de temps la vie commune devint impossible, car « les Irlandais (Scotti) abandonnaient le cloître en été au moment où il fallait faire la moisson et erraient dans les environs qui leur étaient familiers. Mais en hiver ils revenaient et prétendaient alors vivre du travail effectué par les Anglais »... Mise à part cette manifestation de sans-gêne dont s'indigne Bède, on se trouve devant le phénomène étrange des « monachi dispersi vagantes » qui n'a certes rien à voir avec la pérégrination traditionnelle pour autant qu'il s'agit des Irlandais (car leur couvent est en Irlande), mais rappelle par contre de façon frappante les « monachi gyrovagi », les moines gyrovagues évoqués plus haut et la pérégrination ascétique des Orientaux.

Aspects missionnaires secondaires de la pérégrination.

Quant à la thèse d'après laquelle les Irlandais — abstraction faite de leur goût atavique pour les voyages — auraient été poussés à l'étranger par une exigence apostolique et missionnaire, Loofs l'a déjà réfutée il y a cinquante ans dans une étude où il souligne le caractère fondamentalement ascétique des pérégrinations monacales, quoi qu'il n'ait pas perçu l'origine ancienne de cette coutume. Certes, le moine irlandais ne prétendait pas mettre fin, parce qu'il était devenu pérégrinant, à ses activités pastorales habituelles. Lorsque ses voyages le conduisaient dans des pays païens — ce qui n'était pas toujours le cas — il prêchait le christianisme avec efficacité, ce qui ne veut pas dire qu'il était par sa nature même un missionnaire au sens propre du terme. L'idée de mission n'apparaît, semble-t-il, qu'avec Colomban le Jeune qui d'ailleurs ne la réalisera pas dans toute son ampleur : son idéal est et reste, d'après l'exemple des « patres perfecti », de « vivre au désert ». Il ne fait pas de doute que le moine irlandais vivant en Allemagne au VII[e] et au VIII[e] siècle avait le sens missionnaire, mais il est non moins certain que cet aspect de sa vie ne fut qu'un prolongement de sa vocation ascétique. Ceci explique le manque de dynamisme, les incertitudes et les fluctuations qui caractérisent les entrepri-

ses missionnaires irlandaises en Allemagne. Celles-ci semblent plutôt pratiquées au bénéfice du missionnaire qu'au bénéfice des peuples à convertir. Aussi bien la seule personnalité qui fasse ici exception — avant Wilbrord et Boniface — est l'apôtre des Alamans, Pirmin de Reichenau, qui n'est pas Irlandais, mais Goth.

Il est d'ailleurs significatif que les pérégrinations irlandaises ne prendront pas fin avec la conversion de l'Allemagne. De nouvelles recrues viennent sans cesse remplir les « couvents écossais » et certains moines irlandais, très appréciés comme calligraphes, iront jusqu'en Pologne, à Kiev et en Bulgarie. Ce n'est qu'avec l'invasion de l'Irlande par les Anglais que l'exode des pérégrinants commence à marquer un net recul, et vers la fin du Moyen Age le dérèglement et la décadence générale atteindront la congrégation écossaise elle-même. Bien des moines, contrairement à l'idéal traditionnel, choisiront alors l'exil non pas sous l'impulsion d'un besoin d'ascétisme, mais par goût de l'oisiveté et de la vie facile : « propter habundantiam et propter liberam voluntatem vivendi ». Finalement les « Écossais » compromirent l'efficacité des fondations irlandaises en Allemagne et Léon X (1515), trompé par la ressemblance des noms, confia l'antique maison-mère des Irlandais, Saint-Jacques de Ratisbonne, aux Écossais, ces héritiers nominaux des anciens « Scotti » dont on trouve aujourd'hui encore des traces en Allemagne.

Les pérégrinations anglo-saxonnes et ses multiples formes.

Revenons au haut Moyen Age et voyons pour finir quelle forme les *Anglo-Saxons* donnèrent à l'ancien idéal de l'expatriation. La jeune Église anglo-saxonne est pour ainsi dire fille de l'irlandaise, et les moines anglais, nonobstant leur tendance bénédictine, empruntèrent aux Irlandais la pratique de la pérégrination volontaire. Appliquée souvent dans sa forme traditionnelle celle-ci commence à se répandre également parmi les laïcs et, en se généralisant, tend à se dévaloriser et à perdre sa signification originelle. Certes la pérégrination reste une pratique religieuse et ascétique; mais quelle variété dans les orien-

ations! Elle ne s'applique plus seulement au moine qui s'enfuit lans la solitude ou dans un cloître lointain, mais aussi au voya- geur épris de culture religieuse qui va étudier sur place l'Église ·t la théologie d'Irlande, aux clercs qui pour des motifs ana- ogues séjournent un certain temps dans un monastère gallois :t surtout aux nombreux pèlerins qui d'un bout de l'année à 'autre vont à Rome visiter les lieux où ont vécu saint Pierre ·t saint Paul, et de là continuent parfois jusqu'en Palestine : tous :eux-là se rattachent à la « sainte pérégrination » : « pro Christo peregrinam ducere vitam ». Ces pèlerinages à Rome, particuliè- ement en faveur, apparaîtront bientôt comme une innovation grosse de conséquences. Moines, clercs et laïcs les pratiquent, ·t nous ne connaissons pas moins de quatre rois qui ont consi- léré ce pèlerinage comme un devoir de leur charge. Même les emmes prennent part à ce mouvement. Certes, on songe encore parfois à un départ qui engage toute la vie, par désir de paix :t de contemplation: « propter adquirendam quietem et contem- plationem dei », ou encore, et de plus en plus, pour l'expiation les péchés : « propter delenda peccamina »; mais on constate aussi que des motifs plus superficiels ou même superstitieux s'ajoutent parfois aux premiers et qu'alors un simple et unique voyage est suffisant. Il arrive aussi que des individus douteux se mêlent aux pèlerins : Boniface se plaint de trouver en « Lom- bardie, Gaule et Francie » des prostituées anglo-saxonnes. On assiste à une sorte de migration des peuples, et c'est en vain que les Irlandais s'élèvent contre cette évolution : « Aller à Rome c'est grande fatigue et de peu d'utilité. Le roi (céleste) dont tu regrettes l'absence chez toi parce que tu ne le portes pas en toi, tu ne le trouveras pas davantage là-bas. Grande est a folie, grande la sottise et la démence : car c'est aller à la mort et attirer sur soi la colère du Fils de Marie », dit un poème rlandais. Certes, le culte des reliques lié à celui des saints n'était pas inconnu, mais le rôle que peuvent jouer certains lieux de grâces n'avait dans la piété irlandaise qu'une portée assez limi- ée et n'intervenait certainement pas dans les motifs de leurs pérégrinations. La rencontre qui s'opère entre les conceptions rlandaises et les conceptions occidentales à propos des pèleri- nages est la répétition d'un processus déjà constaté aux IV^e^ et

Ve siècles à propos des rapports entre l'Orient et l'Occident. Le rôle joué autrefois par la Terre sainte et Jérusalem est maintenant assumé par Rome dont l'influence en Angleterre est partout tangible.

L'apostolat missionnaire redevient un but.

La pérégrination irlandaise prit encore une autre orientation, d'importance d'ailleurs inégale. On constate chez les Anglo-Saxons une tendance qui ne peut certainement pas être mise au compte des Irlandais : un désir conscient et même parfois passionné d'apostolat missionnaire s'ajoute à l'exigence ascétique de l'expatriation et devient même parfois le motif propre et décisif du départ. L'histoire de l'Église anglaise de Bède qui est devenue, même dans son esprit, une histoire des missions, offre des exemples nombreux et manifestes de cette évolution : soixante-dix années de lutte pour la conversion de son peuple ne sont pas demeurées vaines. Aussi rencontre-t-on chez les Anglo-Saxons un sens missionnaire qui ne se trouve nulle part ailleurs à cette époque. Il resterait à voir quel rôle joua l'influence romaine et spécialement l'exemple du pape Grégoire-le-Grand. Plus décisive fut sans doute la conscience d'une parenté germanique avec les tribus païennes d'au-delà du Canal et qui poussa les Anglo-Saxons, comme tels précisément, à convertir et « à arracher à Satan leurs frères de chair et de sang ». Ces desseins missionnaires s'accomplirent tout d'abord sous la forme traditionnelle de la pérégrination irlandaise: le départ au loin par exigence ascétique, pour l'amour du Christ et le bien de l'âme. Le passage s'effectue naturellement : Ecgbert qui eut le premier l'idée de convertir les Frisons était resté longtemps un pérégrinant pour son salut personnel avant de se décider à être utile à d'autres hommes par la prédication missionnaire (pluribus prodesse). Il est permis de supposer une évolution identique chez les autres missionnaires anglo-saxons que l'on rencontre bientôt chez les Frisons, les Saxons — où Ewald « le blanc » et « le noir » subissent le martyre —, chez les Bructères et chez les Thuringiens. Cette orientation décisive vers l'action aposto-

ique n'implique toutefois pas encore l'abandon radical des mo-
ifs personnels de la pérégrination. Le passage de l'un à l'autre
lan pourrait être la conscience que l'on avait du pouvoir d'in-
ercession des âmes ainsi acquises au christianisme. La fierté
atriotique joua son rôle, elle aussi, devant les résultats de l'œu-
re apostolique anglaise, comme le montre la collection des lét-
res de Boniface.

A mesure que se développait l'orientation missionnaire chez
es Anglo-Saxons, l'inaptitude de l'ancienne forme de pérégri-
ation à réaliser cette fin nouvelle apparaissait plus nettement.
a mission des pérégrinants anglo-saxons fut handicapée par
'absence d'ordre, de plan, de liaison et d'esprit de suite. Ces
pôtres restent en effet dispersés et, sans soutien régulier, livrés
ux dangers de chute et de découragement. Déjà Wilbrord,
arti avec ses onze compagnons pour convertir les Frisons, avait
dopté finalement la forme de la colonie monastique; il alla
même — ce que les Irlandais avaient toujours évité — jusqu'à
aire les premières démarches en vue d'une collaboration avec
'État franc et l'Église romaine. Mais l'impulsion décisive fut
'œuvre de son disciple Boniface qui construisit sous des formes
la fois magnanimes et précises un cadre solide et organique
ui permit de mener à bonne fin l'œuvre d'évangélisation. Ce
'est pas le lieu ici de nous arrêter aux dangers propres à l'or-
anisme ainsi mis sur pied par Boniface, dangers qu'il n'a
'ailleurs pas vus, mais qui furent historiquement inévitables.

Même pour Boniface, cependant, le point de départ de son
euvre reste toujours la pérégrination. Son biographe nous induit
n erreur lorsqu'il présente le premier départ comme l'aboutis-
ement d'un pieux renoncement au monde sans mentionner la
écision, pourtant certaine, de réaliser une œuvre missionnaire.
oniface lui-même, il est vrai, parle constamment dans ses
ettres de la pénible « pérégrination » qu'il effectua sur la terre
llemande, et nous voyons que ses collaborateurs sont presque
ous des « pérégrinants » au sens spécifique du mot, chez qui
ascèse joue toujours encore un rôle, quoique secondairement.
ignificatifs aussi l'habileté et le tact avec lesquels Boniface sut
éfendre le genre de vie et l'esprit particuliers de ses moines
nglais devant les tentatives dirigistes du pape. Par ailleurs Boni-

face devenait de plus en plus sceptique et réservé à l'égard de la « pérégrination ascétique » trop difficile à contrôler, ainsi qu'à l'égard des pèlerinages à Rome. Consulté par une amie, dans les premiers temps de son activité, au sujet d'un projet de départ pour Rome, il ne donne son accord qu'avec hésitation, plus tard il demandera même à l'archevêque de Cantorbéry d'empêcher les femmes de partir en pérégrination — pour les raisons signalées plus haut — et de faire intervenir à cet effet l'autorité royale. Dans le même esprit, Boniface cherche à gagner son élève le plus distingué, Lul, à l'œuvre des missions allemandes, alors que celui-ci était parti pour Rome avec les siens. Plus tard, évoquant sans doute cette période romaine de sa vie, Lul louera son maître de lui avoir enseigné à mépriser la paresse qui corrompt l'âme et le vagabondage qu'il avait autrefois aimé.

Ainsi l'ancien idéal anglo-saxon-irlandais de la pérégrination perdit du terrain en Allemagne même, malgré les étroits contacts établis, et finira par disparaître avec la consolidation définitive de l'Église et le départ des missionnaires étrangers. Le cycle s'arrête là après s'être rapproché, pour la première fois depuis des siècles, de son point de départ : l'apostolat pérégrinant des premiers siècles. Il reste bien sûr une différence sensible entre les deux étapes : à l'origine il s'agissait essentiellement d'un acte de reconnaissance envers Dieu et d'amour à l'égard des frères. L'exigence ascétique, elle, est moins pure, et à la place de la communauté de foi vivante, il semble qu'on lutte plutôt pour une Église qui impose des obligations juridiques et quelque peu magiques. L'histoire de la pérégrination et de l'expatriation à caractère ascétique n'est toutefois pas close. Cette forme de vie joue encore un rôle au Moyen Age, et par ses liens étroits avec certaines sectes et Ordres religieux, par l'action renouvelée d'influences orientales, elle devient encore plus complexe et plus difficile. Avec Boniface on se trouve cependant à un terme. Nous ne pensons pas avoir ainsi épuisé le problème : nous voulions avant tout attirer l'attention sur une connexion jusqu'à présent peu remarquée dans l'histoire de cette forme de vie, entre l'Orient et l'Occident comme entre l'Antiquité et le Moyen Age.

★

Ce lien historique n'explique certainement pas à lui seul le ens de ce phénomène étrange qui d'ailleurs n'est pas limité u christianisme. L'expatriation à caractère ascétique est autre hose qu'une manifestation accidentelle apparaissant à certaines poques pour disparaître à nouveau, un phénomène bizarre et ratuit tiré du répertoire des macérations monastico-religieuses; lle reflète finalement au contraire une loi de psychologie reli- ieuse valable pour toutes les époques. Elle est l'expression la lus élémentaire de libération douloureuse et violente, de rup- ure avec la vie familière, qu'est appelé à effectuer tout homme our qui Dieu devient, comme pour les vieux moines, une expé- ience personnelle. « Pour celui que Dieu cherche, il n'y a plus le chez-soi. » A celui-là seul qui est prêt à sacrifier son bien uprême, son moi propre, à celui-là seul Dieu pourra offrir à ouveau ce bien incomparable de la « Heimat », comme d'ailleurs ous les autres biens terrestres. Nous pensons même que ce n'est u'à l'homme qui aura parcouru un tel chemin que ces biens errestres pourront être véritablement donnés; lui seul aussi aura té vraiment jusqu'au bout du chemin dans lequel pénétrèrent es moines « xeniteuontes » et « pérégrinants ».

HANS V. CAMPENHAUSEN*.

Traduit de l'allemand par
M.-A. BARTH, O. P.

* *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum* (Tübingen, 1930).

DE L'HUMOUR A L'AMOUR, *à l'école de saint Bernard*

On a dit et redit que les saints n'étaient pas tristes. Mais avaient-ils de l'humour ? On en parle moins. On cite bien quelques exemples de saints drôles, comme saint Philippe Neri, ou pleins d'humour, comme saint Thomas More. Mais ils sont des époques récentes où les historiens notent des réflexions, des attitudes, des gestes, des détails de la vie quotidienne auxquels les biographes, et surtout les hagiographes, ne s'attardaient guère dans l'antiquité et le haut moyen âge. L'Athanase qui s'est diverti à écrire la vie de saint Antoine et à décrire ses tentations, le Jérôme qui a pris plaisir à agrémenter son récit de l'existence de saint Paul, premier ermite, d'épisodes fantastiques, inattendus, moins étonnants par le merveilleux que par le comique de certaines situations, le saint Grégoire dont nous devinons le sourire en tant de pages des *Dialogues* et même des *Morales*, tant d'autres saints qui ont écrit alors ou sur lesquels on a écrit ne sont sans doute pas restés sérieux et graves à tout moment. Au XI^e^ siècle, saint Pierre Damien, l'ermite austère, le réformateur intrépide, se reprochera, près de mourir, d'avoir trop aimé les bons mots ; or, à part quelques épigrammes que le hasard a conservés, nous ne possédons guère de lui que de sévères invectives ou de sublimes élévations [1].

1. Sous le titre *Grammaire et humour dans les textes du moyen âge*, dans *Convivium*, 1959, j'ai donné sur ces points des indications.

Saint Bernard n'avait point d'humour, entend-on dire quelquefois. Et de fait, l'ensemble des textes où tant de saints antiques se sont exprimés, ou dans lesquels on nous a parlé d'eux, sont marqués d'un caractère littéraire très accusé, conforme aux lois d'une rhétorique héritée de l'âge classique, avec lequel est peu conciliable l'humour, en ce qu'il a de spontané, d'imprévu et d'imprévisible, en ce qu'il a de léger, de souple et de subtil, à peine transmissible au moyen du stylet, des tablettes, du parchemin, de l'attirail compliqué dont les auteurs avaient besoin jusqu'à l'invention du papier. Jusqu'à nos jours, d'ailleurs, l'humour demeure en grande partie le privilège du langage parlé, du théâtre ou de la conférence, et surtout de la conversation, plus que du texte rédigé : car le regard, l'intonation, le geste ou le sourire atténuent la lourdeur des mots. Dès que l'on introduit quelque penser plaisant dans une forme littéraire comme celles auxquelles étaient astreints, par les lois mêmes de leur métier, les écrivains jusqu'à une époque récente, on l'épaissit, on le grossit; l'humour se transforme en comique, et le charme est rompu.

Un itinéraire : de la plaisanterie à l'extase.

Heureusement, dans saint Bernard, il y a deux hommes : celui qui parle et celui qui écrit. L'humour est surtout dans le premier. Mais comme tous les deux communiquent, on en discerne, dans le second, des traces. Tâchons d'évoquer l'un et l'autre, et tout d'abord de discerner ce qu'ils avaient l'un et l'autre de plus profond, ce en quoi ils trouvaient leur unité : l'amour. La grâce de Dieu, selon saint Paul, est multiforme, et cela est vrai du meilleur des charismes : la charité. L'unique amour de Dieu et du prochain revêt bien des formes diverses. Il est le don de s'adapter aux hommes et aux situations, et c'est par là qu'il rend sympathiques les saints et le message qu'ils transmettent, même quand ce message est austère, exigeant. Chez saint Bernard comme chez tant d'autres saints, la charité s'est donc exprimée de bien des manières. C'est cet itinéraire de la plaisanterie à l'extase que nous allons tâcher de parcourir,

en nous mettant à l'école de saint Bernard, c'est-à-dire en lisant ses textes.

Mais avant de les aborder, il faut nous rappeler que leur vrai caractère est de constituer ce qu'on pourrait appeler une littérature de sainteté. C'est de la littérature, si décevante que paraisse aujourd'hui cette constatation. Mais Bernard est pleinement conscient de faire de la littérature, comme tous ceux qui, à son époque, écrivent : il se soumet aux lois de la rhétorique, il se conforme aux genres littéraires, avec tout ce que ce « métier » comporte d'artifices : lettres qui ne sont pas envoyées, du moins à leur destinataire — comme ce semble bien être le cas de la fameuse « lettre à Robert » —, sermons qui n'ont pas été prononcés. Dans ses prologues et sa correspondance littéraire, Bernard n'a rien caché de sa psychologie d'auteur : désir de ne pas décevoir le public, appréhensions à la pensée de la critique, souci de plaire pour faire du bien, volonté de ne point trahir, en l'exprimant, un message qui le dépasse. Et les brouillons de saint Bernard, que nous pouvons reconstituer grâce à la tradition manuscrite, font assister à son travail et à ses corrections d'auteur, et témoignent de sa rigueur dans l'*emendatio* de détails qui paraissent minimes, auxquels pourtant l'artiste qu'il était ne pouvait rester insensible. Il fait de la littérature, il en accepte toutes les exigences[2].

Mais c'est une littérature de sainteté, pour deux raisons. D'abord, parce que Bernard met au service de la sainteté les procédés qu'ont enseignés les rhéteurs et les grammairiens :

2. Sous le titre *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard,* dans *Cahiers de civilisation médiévale,* I, 1958, pp. 425-450, j'ai cité des textes à ce sujet. — Il ne pourra être ici question d'analyser la psychologie de Bernard dans tous les cas, y compris ceux où il semble le plus avoir manqué d'humour comme dans son attitude envers Abélard en 1140. Au sujet de ce conflit, la lumière devra venir non seulement du style utilisé par les deux adversaires qui, l'un et l'autre, recourent aux formes littéraires et au vocabulaire de la polémique médiévale, mais aussi, peut-être surtout, d'une étude minutieuse de la chronologie des textes et des faits, et du contenu des doctrines; sur ces deux points manquent encore les travaux définitifs. Dans le dernier article paru à ce sujet, A. Borst, *Abälard und Bernhard,* dans *Historische Zeitschrift* (186), 1958, pp. 497-526, montre tout ce qui reste à faire en ce domaine.

règles du style, jeux de mots, raffinements du rythme et du vocabulaire, art du portrait, de l'invective, de la satire, de cette *exaggeratio* qui, dans le langage technique des maîtres à parler, consiste à dire, pour convaincre, plus qu'on ne pense : elle est, dit Cicéron, un ornement, une figure de style, qui permet d'amplifier le discours : *amplificare,* c'est-à-dire donner l'occasion d'un développement qui plaise et emporte l'assentiment. Tout le monde comprend que, pour saisir la réalité, il faut en rabattre beaucoup : « Même ce qui est sans importance, avait déclaré Quintilien, nous le donnons comme intolérable. » D'après Donat, un orateur, dans une plaidoirie, doit accumuler les motifs de condamner ou d'acquitter : *ex uno maleficio multa fiunt ab oratoribus crimina.* Des lecteurs et des auditeurs formés aux mêmes écoles que ces écrivains procèdent donc spontanément à une sorte de transposition : ils ne sont point dupes, mais ils savent ce que parler veut dire.

Bernard, donc, exagère, parce qu'il est un lettré, mais aussi parce qu'il est un saint. Son ardeur intérieure le pousse à exploiter au maximum les procédés licites et efficaces. En outre son inspiration lui vient de plus loin que de l'art : de son expérience de la vie mystique et des réalités d'en haut. A mesure qu'il se purifie, qu'il s'élève dans la prière — et ceci apparaît clairement dans certains de ses derniers écrits — saint Bernard semble s'affranchir des lois du métier, ou, plus exactement, s'en servir comme n'en usant pas. Il y a ainsi dans son œuvre une ascension paradoxale de l'artifice à la simplicité, de l'exagération à la sincérité, de l'humour à l'amour.

Un homme heureux.

Bernard était un homme heureux, un homme gai, joyeux, qui savait plaisanter. Toujours malade, il gardait cet humour qui est la santé de l'esprit et l'indice de la paix de l'âme. L'humour est une qualité de l'homme spirituel, de l'homme détaché, humble, et qui, par conséquent, ne se prend pas au sérieux. Il conserve toujours, par rapport à lui-même, un certain recul. Il ne se croit pas important : il n'attribue d'importance qu'à

Dieu, à ce qu'on fait pour Dieu. Il sait être grave sans tristesse et rappeler à tous, d'une façon plaisante, leur devoir d'aimer Dieu. L'humour des saints — François d'Assise, Philippe Neri, François de Sales, Vincent de Paul et tant d'autres — vient de cette joie intérieure, de cette possession de Dieu qui suffit à emplir leur âme, et de ce détachement qui les fait sourire d'eux-mêmes. Telle est la seule explication du rayonnement des saints : ils rayonnent parce qu'ils sont heureux, ils répandent la joie qu'ils possèdent.

Ainsi fut Bernard de Clairvaux, et ses contemporains l'aimèrent, s'attachèrent à lui en grand nombre, tout simplement parce qu'étant détaché, il était attachant. Il fonda ou suscita plus de cent soixante monastères, dont certains comptèrent plusieurs centaines de religieux. Ceci représente des milliers d'hommes qui renoncèrent à tout, qui se détachèrent de tout, qui voulurent vivre auprès de lui ou dans le rayonnement de sa personnalité. Et nous savons que lorsqu'il envoyait tels d'entre eux dans des fondations situées aux extrémités de l'Europe, en Suède ou au Portugal, ils lui disaient leur peine de se voir séparer de lui. Après sa mort, de nombreux hommes qui l'avaient rencontré — des laïcs, des clercs, des évêques, de grands seigneurs et des prélats — voulurent achever leur vie où il avait mené la sienne et près de son tombeau; ils vinrent, selon une expression qui fut alors proverbiale, « mourir à Clairvaux »; ils quittèrent tout, leur fortune ou leur dignité, pour se faire moines dans son monastère, où l'on continuait de vivre ses enseignements, où l'on se souvenait de sa manière de prêcher. Et l'on disait de lui que sa dévotion était joyeuse : *iucunda devotio*[3]. *Iucunda* : dans ce mot, il y a le terme *iocus,* qui veut dire « jeu » : une dévotion enjouée, une manière de prêcher les exigences du royaume de Dieu qui sait jouer avec les mots, les images, les comparaisons, les figures et les paraboles.

3. Sous le titre *Saint Bernard et la « dévotion joyeuse »*, dans *Saint Bernard, homme d'Eglise,* Desclée de Brouwer, 1953, pp. 237-247, j'ai cité des témoignages sur ce sujet.

Dentition, marchandage et petits chiens.

Nous en avons pour preuve certains textes que les éditeurs olennels du XVII[e] siècle ont écartés comme indignes de lui, nais que la tradition manuscrite oblige à lui restituer, ce qu'il e faut pas regretter, car nous y découvrons un saint Bernard gréable et charmant. Ce Père Abbé qui parle à ses moines implement n'est pas moins grand, moins attachant, moins saint ue le théologien, le docteur de l'Église qu'il a bien conscience 'être en ses livres écrits. Sa verve était inépuisable, son ima- ination était pleine de ressources. Comme il aimait inventer es histoires qui lui permissent de faire admettre gentiment des érités austères! Il a tout un sermon sur la dentition[4] : il énu- nère toutes les propriétés des dents — il y en a quatorze, et . leur propos, tout y passe : leur blancheur, la mobilité de la nâchoire inférieure, la fixité de la mâchoire supérieure, l'utilité les dents, qui « mâchent pour tout le corps », et jusqu'au mal le dents, dont Bernard dit, en une formule empruntée à la Bible, « qu'il n'y a pas de douleur comparable à la leur » — et nous pouvons bien croire qu'il en était ainsi, au moyen âge —, :t enfin la nécessité de se laver les dents; tout cela lui donne 'occasion d'utiles leçons de vie spirituelle.

Un autre jour, il compare le moine à un marchand qui s'en va la foire vendre ses marchandises : il en emporte douze ballots. Mais sur la route il rencontre le Seigneur, qui propose de les ui acheter, en demande le prix; s'ensuit toute une jolie scène le marchandage et, pour finir, le Seigneur se porte acquéreur de chacun de ces douze paquets de mérites accumulés dans le nonastère, et il donne en échange les douze béatitudes[5]. Comme es moines devaient assister avec attention à tout ce dialogue ictif! Comme saint Bernard avait l'art d'être drôle!

C'était un homme humain. Il se mettait à la portée de tous.

4. Dans *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, Rome (*Analecta S. Ord. Cist.*, IX, 1-11), 1953, pp. 62-67, j'ai étudié les différentes rédactions de ce sermon.

5. Le texte est dans *Études sur saint Bernard*, pp. 143-147.

Ce grand mystique, ce théologien avait le don de faire plaisir. Un jour qu'il était de passage dans un monastère, il avait accepté d'un moine un curieux cadeau : des chiens. Mais voilà que, de retour à Clairvaux, ses religieux lui représentent que celui de la main duquel il les avait reçus donnait mauvais exemple. Aussitôt il les fait reporter, avec un délicieux billet, où il commence par s'excuser : « Voici pourquoi je vous renvoie vos chiens... *Propter hoc remitto tibi canes tuos...* » Il les avait acceptés pour faire plaisir ; mais il ne voulait pas se rendre complice du relâchement de celui qui les avait offerts. Il en profite pour lui administrer une leçon qui, joliment tournée, dut porter[6].

Or, dans un sermon solennel pour la fête de l'Ascension, il compare les Anges à ceux qui sont assis, dans le ciel, à la table du Seigneur. Nous autres, sur la terre, nous sommes encore ainsi que le dit l'Évangile, comme les petits chiens qui ramassent les miettes. Heureusement, si nous aimons les Anges, nous aimons aussi le Seigneur, conformément à un proverbe populaire que cite saint Bernard : « Qui m'aime, aime mon chien[7]. »

Voici donc la doctrine qu'il avait pratiquée envers ce moine relâché : n'approuvant point sa manière de vivre, il ne pouvait aimer ses chiens.

On pourrait citer d'autres exemples. Mais ceux-ci suffisent à montrer que la joie de saint Bernard cherche toujours à faire du bien : elle est toujours une forme de charité. Sa plaisanterie est toujours moralisatrice. Très humain, très compréhensif, il est en même temps assoiffé d'absolu : tout son talent d'humaniste est mis au service de l'idéal auquel il veut élever. Et s'il le faut, il sait l'utiliser contre les déviations et contre les abus. A ce degré, l'humour devient de l'ironie, tour à tour plaisante ou cinglante, et allant jusqu'à l'invective. Il ne cédera pas au sarcasme, qui serait méchant. Mais pour faire du bien, il saura faire des reproches, par conséquent, parfois, faire de la peine, par charité.

6. Le texte est dans *Études sur saint Bernard*, pp. 137-138.
7. *In festo S. Michaelis*, I, 3; *P. L.*, 183, 449.

L'art de la caricature.

Surtout, il saura mettre son génie littéraire, sa maîtrise de la langue, son sens aigu de l'observation, au service de la réforme des mœurs : il excelle dans l'art de la caricature, de ce portrait où, selon que le dit le mot italien *caricare*, on « charge » un personnage de défauts ou de ridicules qui, en réalité, sont répartis entre plusieurs. Dans ce cas, l'exagération n'est qu'un artifice littéraire dont il ne faut pas être dupe : elle est l'un des procédés ordinaires, normaux, traditionnels, de la satire, où l'on reprend les vices, pour faire du bien. Voici quelques exemples de portraits brossés par saint Bernard, avec humour et sans méchanceté, simplement par amour. Il s'agit des moines orgueilleux, dans la deuxième partie du traité *Sur les degrés d'humilité*[8] :

LE TROISIÈME DEGRÉ D'ORGUEIL QUI EST LA GAIETÉ SOTTE

... Je vais te dire, maintenant, les signes auxquels tu reconnaîtras, en toi-même ou dans les autres, cette joie dans laquelle je fais consister le troisième degré d'orgueil. Le moine qui y est tombé, jamais tu ne l'entendras gémir, jamais tu ne le verras pleurer, ou rarement. On croirait, à le voir, qu'il a perdu la tête, ou qu'il est ivre de ses fautes. Gestes bouffons, face hilare, démarche frivole... Il est enclin à plaisanter, rit facilement et pour un rien. Il a effacé de sa mémoire tout ce qu'il connaissait en lui de méprisable et donc d'attristant, ramasse devant les yeux de son esprit tout ce qu'il se connaît de bonnes qualités, ou à défaut les a imaginées. Il ne pense donc qu'à des choses agréables (sans se demander s'il en a le droit). Il ne peut plus retenir son rire, ni cacher sa joie démesurée. Je le comparerai à une vessie gonflée au maximum et qu'on perce d'un petit trou : elle siffle en se dégonflant, et l'air qui sort par l'étroite ouverture produit des sons aigus. Ainsi le moine, lorsqu'il a rempli son cœur de pensées vides et bouffonnes : la discipline du silence ne laisse pas pleine issue à toute cette futilité comprimée, alors, elle s'échappe du gosier par

8. Ch. XIII, 43, cité, ici, d'après la traduction de J. de Sevins, dans *Saint Bernard* (coll. « Les écrits des saints »), Namur, 1958, pp. 69-72.

éclats. Souvent le moine a honte, cache son visage, pince les lèvres, serre les dents : il rit sans le vouloir, éclate malgré lui. Mais s'il se ferme la bouche avec les poings, on l'entend éternuer par les narines.

Le quatrième degré d'orgueil qui est la jactance

Mais quand la vanité a commencé à croître et la vessie à se gonfler, il est indispensable de faire un trou plus grand, de rejeter tout ce vent, de soulager la panse qui se romprait. Ainsi le moine débordant de joie inepte ne suffit plus à la mettre au jour par le rire et les gestes; il éclate dans ces paroles d'Héliu : « Voici que mon ventre est comme un vin renfermé qui fait éclater l'outre » (Jb 32, 19). Il parlera donc, ou il éclatera; car il est plein de discours qui l'étouffent. Il a faim et soif d'auditeurs à qui jeter ses paroles frivoles, sur qui déverser tout ce qu'il sent, à qui faire connaître ce qu'il est et ce qu'il vaut. Trouve-t-il l'occasion de parler, par exemple sur l'Écriture, il exhibe les interprétations anciennes et nouvelles; les phrases volent, les mots emphatiques s'étalent. Il prévient les questions, répond à celui qui ne demande rien. Il fait lui-même questions et réponses, coupe la parole à son interlocuteur. Cependant la cloche se fait entendre, et il faut interrompre le colloque : il se plaint de l'office trop long, de l'intervalle trop court; il demande licence de revenir à la conversation après l'office, non pour édifier qui que ce soit, mais pour faire parade de sa science. Il peut édifier; mais édifier n'est pas au fond son but : il n'a pas souci de t'instruire, pas plus que d'apprendre de toi ce qu'il ignore : son souci c'est de savoir qu'on sait qu'il sait...

Le cinquième degré d'orgueil qui est la singularité

Celui qui se vante, comme étant au-dessus des autres, tiendrait à déshonneur de ne pas faire quelque chose de plus que les autres, montrant qu'il est plus loin que tous les autres... Tout en mangeant, il jette les yeux d'une table à l'autre, se lamente d'être vaincu s'il en voit un qui mange moins que lui, et commence à se soustraire cruellement à lui-même ce qu'il avait cru devoir s'accorder comme nécessaire; car il craint plus le tort fait à sa gloire que les tiraillements de la faim. S'il en voit un plus maigre

ou plus pâle que lui, il estime n'avoir rien fait; il n'a jamais de repos. Ne pouvant voir lui-même quelle mine il offre aux regards, il contemple ses mains et ses bras, se palpe les côtes, se tâte les cuisses et les reins : selon qu'il sentira ses membres plus ou moins faibles, il devinera la pâleur ou la coloration de son visage. Il est vaillant pour toutes ses entreprises personnelles, paresseux pour les exercices communs. Il veille dans son lit, dort au chœur; et après avoir somnolé toute la nuit à matines pendant que les autres chantaient, il reste seul à l'oratoire quand les autres se reposent dans le cloître. Il crache, tousse; de son coin, ses gémissements et ses soupirs viennent remplir les oreilles de ceux qui sont assis dehors. Or, ces choses qu'il fait seul, mais qui ne mènent à rien, font grandir sa réputation parmi les simples, qui naturellement jugent selon ce qu'ils voient au dehors, mais ne discernent pas l'intention. Ils canonisent le malheureux, et par là le jettent dans l'illusion.

Le septième degré d'orgueil qui est la présomption

Celui qui pense dépasser les autres, comment n'atteindrait-il pas plus de lui-même que les autres? Dans les réunions, il prend place le premier; dans les conseils, il répond le premier : sans être appelé il se présente; sans ordre il s'entremet. Il réorganise ce qui est déjà organisé, refait ce qui était conclu. Tout ce qu'il n'a pas fait ou ordonné lui-même, n'est pas bien fait ni convenablement ordonné. Il arbitre les arbitres, juge par avance tout qui sera à juger. Si, le temps venu, il n'est pas nommé prieur, il pense que son abbé est jaloux ou dans l'erreur. Si on lui enjoint quelque modeste obédience, il s'indigne, fait paraître son mépris : on l'occupe à de petites choses, lui, qui se sent apte aux plus grandes !...

Ainsi rien n'échappe à Bernard des mille manières dont on peut se faire remarquer, des mille formes que peut revêtir la superbe. Tout cela ne devait pas être entièrement chimérique. Mais, manifestement, Bernard s'est amusé, et il a voulu amuser, faire sourire les bons moines de ce que pourrait être, à l'extrême limite, le moine orgueilleux.

L'humilité.

En regard de l'orgueil, qui recherche l'estime, la singularité, voici l'humilité, qui cherche l'effacement. Pour en parler, à propos de lui-même, Bernard est amené à formuler la loi de l'humour chrétien, et ses deux conditions : l'attachement à Dieu, le détachement à l'égard de toute opinion qui ne juge point d'après Dieu. David avait chanté et dansé devant l'arche. Et bien des saints, pour le Christ, ont voulu passer pour sots, risquer le ridicule. Bernard évoque à ce propos la réponse que fit David aux moqueries de son épouse[9] :

> Je danserai afin de paraître plus vil encore. Je danserai pour qu'on se moque de moi. C'est une belle extravagance que celle qui irrite Michol, mais qui plaît à Dieu, qui m'avilit aux yeux des hommes, mais qui me donne en spectacle agréable aux anges... On ressemble alors à l'un de ces jongleurs ou de ces saltimbanques qui, la tête en bas et les pieds en l'air, marchent sur les mains au mépris de l'usage commun et attirent ainsi sur eux les regards. Mais ce n'est pas ici un jeu puéril, il ne s'agit point de ce théâtre où des gestes efféminés, des attitudes honteuses éveillent la luxure et représentent des choses déshonnêtes; c'est un jeu joyeux, honnête, grave et beau, capable de flatter les regards des esprits célestes. C'était le jeu de celui qui disait : « Nous sommes en spectacle aux hommes et aux anges. » Jouons donc à ce jeu, et qu'on rie de nous; qu'on nous confonde, qu'on nous humilie, jusqu'à ce que vienne celui qui abat les puissants et exalte les humbles, qui nous comblera de joie et de gloire dans l'éternité[10].

Le portrait des moines gourmands, c'est-à-dire pas assez austères, n'est pas moins drôle que celui des moines orgueilleux[11]. Saint Bernard est inexorable. Il est bon. Mais il craint toute

9. 2 R 6, 22.

10. *Epist.*, 87, trad. A. Béguin-P. Zumthor, *Saint Bernard de Clairvaux*, Fribourg, 1944, pp. 60-61.

11. Des descriptions de moines gourmands sont citées dans *Aspects littéraires...*, pp. 446-449.

iblesse consentie. Écoutons-le mettre en garde les moines con- e une attention excessive portée à leur santé :

Fallait-il vous proposer quelque sentence d'Hippocrate ou de Galène, ou des disciples d'Épicure ? Je suis de la seule école du Christ, et je parle à des disciples du Christ; je commettrais une faute, si je vous inculquais tel ou tel dogme étranger. Épicure et Hippocrate mettent au premier rang, l'un les plaisirs de la chair, l'autre une bonne santé; mon Maître m'enseigne que l'un et l'autre sont méprisables. L'un de ces professeurs veut que l'on s'applique à faire durer la vie de l'âme dans le corps; et l'autre prétend que l'on doit la rendre agréable; mais le Sauveur nous enjoint de la perdre... A quoi bon modérer ses plaisirs si on passe ses journées à étudier les diverses complexions naturelles et les aliments qui leur conviennent ? Les légumes, dit-on, produisent des vents, le fromage charge l'estomac, le lait alourdit la tête, l'eau affaiblit les poumons, les poireaux enflamment la bile, le poisson des étangs ou des eaux bourbeuses ne convient pas à mon tempérament. Qu'est-ce à dire ? Ne trouvera-t-on rien que l'on puisse manger dans tous les fleuves, tous les champs, les jardins et les celliers ?

Souvenez-vous que vous êtes moines et non médecins. Il ne vous sera pas tenu compte de votre complexion, mais de votre vocation [12].

Les viandes non cuites.

Bernard, cet homme austère, dont on dit qu'il mangeait si u, aimait toutes les comparaisons empruntées à la nourriture. oici comment, un jour, il présente sa prédication :

Mon cœur était brûlant en moi toute la nuit tandis que je préparais mon sermon; dans cette méditation un feu m'avait embrasé : le feu même que Notre-Seigneur Jésus a jeté sur la terre pour qu'elle s'enflamme. Il faut, en effet, un feu spirituel pour cuire une nourriture spirituelle. Et voici que je vous apporte cette nourriture. Recevez-la plutôt comme venant de Dieu, car pour moi, je ne fais que vous la distribuer, n'étant qu'un serviteur, et qui

12. *Sermon sur le Cantique*, 30, 10; trad. A. Béguin, *Saint Bernard, Œuvres mystiques*, Paris, 1953, pp. 370-372.

mendie auprès du Seigneur un peu de son pain céleste pour moi-même et pour vous. C'est lui seul qui vous nourrit par ses œuvres, par sa parole, par la chair de son Fils [13].

Un autre jour, et c'est au début du carême, il fait une allusion qui, en latin, est libre de vulgarité, à cette marmite du Prophète dont parle le livre des Rois : puisque le menu, au réfectoire, va devenir plus frugal, il faut que l'enseignement du Père Abbé, au chapitre conventuel, devienne plus substantiel [14].

Encore est-il nécessaire que les auditeurs s'efforcent de l'assimiler. Avec des images qui ne seraient plus tout à fait de notre goût, mais qui, en latin, étaient pleines de résonances bibliques et traditionnelles, Bernard dénonce la science vaine, celle dont saint Paul a déclaré qu'elle gonfle :

> Une nourriture mal cuite et mal digérée ne peut qu'engendrer des humeurs mauvaises, et corrompre l'organisme au lieu de le nourrir. Si nous bourrons l'estomac de l'âme, qui est la mémoire, de viandes qui n'ont pas été cuites au feu de la charité avant de se répandre dans nos membres spirituels, nos mœurs et chacun de nos actes, — si notre volonté n'est pas purifiée par le bien dont nous acquérons la science, celle-ci ne peut engendrer en nous que l'humeur malsaine du péché [15].

S'agit-il de recommander à l'évêque de Noyon un jeune homme que l'on envoie faire ses études à l'école de sa cathédrale ? Bernard s'empresse de rassurer le prélat : cet élève a peu d'appétit ; ce n'est pas lui qui grèvera beaucoup le budget de l'église locale : « *Parvum ventrem habet, paucis contentus erit.* » Mais Bernard s'empresse d'ajouter : « Nous n'attendons pas de vous que vous le renvoyiez plus gras, mais plus instruit [16]. »

Prêchant sur saint André, qui abandonna ses filets pour suivre le Seigneur, Bernard parle des différentes espèces de pêches et de poissons. Il y a les poissons de rivière, qui circulent à l'ins-

13. *Sermon pour la Toussaint*, 1, 1; trad. Béguin-Zumthor, p. 65.
14. *Sermons sur le Ps 90*, préface; *P. L.*, 183, 185; analysée dans *Aspects littéraires*, pp. 433 et 441-444.
15. *Sermons sur le Cantique*, 36, 4; trad. Béguin-Zumthor, p. 91.
16. *Epist.*, 402; *P. L.*, 182, 614.

ar de ces prédicateurs allant et venant pour irriguer le plus de égions possibles. Il y a les poissons d'étang : ce sont les moines, n leur clôture; enfermés, comme incarcérés, ils n'ont plus la iberté de changer de place. Mais ils sont toujours prêts pour es festins spirituels, et chacun d'eux dit en soi-même : « Quand uelqu'un viendra-t-il me prendre ? A chaque jour de mon com- ât terrestre, j'attends que vienne mon changement[17]. »

Les comparaisons empruntées aux animaux comestibles se nêlent à celles qui viennent des autres aliments. Que du ciel a Vierge Marie répande les eaux du salut sur tous les rachetés! Nourrissez aujourd'hui vos pauvres, ô Notre Dame, et que es petits chiens eux-mêmes reçoivent des miettes à manger. Donnez à boire et au serviteur d'Abraham, et aux chameaux ux-mêmes[18]. » C'est nous que symbolisent ici ces chameaux ont la Genèse parle[19]. Ailleurs Bernard interpelle ce chameau ont les poils furent le vêtement de saint Jean-Baptiste, en même emps que les sauterelles étaient sa nourriture; cet animal évo- ue sans doute chez lui tous ces esprits mondains, tous ces hom- es peu raisonnables et qui se chargent d'inutiles soucis : Pourquoi, chameau, as-tu quitté ton poil ? Il valait mieux quit- er ta bosse[20]! »

Dire qu'il faut « joindre la queue à la tête de la victime », 'est exhorter à la persévérance en s'inspirant d'un précepte du évitique[21]. Proposer d'aller au-devant de ceux qui fuient le onde en leur portant du pain, c'est se conformer à un dic- on[22]. Montrer le chien toujours prêt à « défendre un foin qu'il e mange pas », c'est encore citer un proverbe[23]. Mais Ber- ard semble bien faire appel à une expérience, ou tout au moins

17. *In festo S. Andreae*, serm. 1, 3; *P. L.*, 183, 506.
18. *Dom. in Oct. Ass.*, 15; *P. L.*, 183, 438.
19. Gn 24, 15-20.
20. *In Nativ. S. Ioan. Bapt.*, 6; *P. L.*, 183, 400.
21. *Epist.*, 78, 13; *P. L.*, 182, 199; *Epist.*, 165; *P. L.*, 182, 326; cf. v 3, 9.
22. *Epist.*, 109, 2; *P. L.*, 182, 253.
23. *Epist.*, 311, 1; *P. L.*, 182, 516. Saint Bernard cite volontiers des dic- ons populaires; j'ai dressé une liste de proverbes, cités dans les seuls *Ser- ons sur le Cantique*, sous le titre *Aux sources des Sermons sur les Can- ques*, dans *Revue bénéd.*, LXIX (1959).

à un souvenir, lorsqu'il décrit « ce plaisir de la bouche, qui se fait sentir à peine sur un trajet de deux travers de doigts. » Il ajoute : « Pour cette jouissance, tellement brève, d'un si petit organe, que de mal on se donne! Mais quelle peine, ensuite, elle entraîne! Les reins se gonflent et les épaules s'étendent en une proportion monstrueuse; le ventre s'arrondit, devient gros, porte un fruit de mort. Enfin les os n'ont plus la force de soutenir le poids des chairs qui les entourent, et toutes les maladies s'ensuivent »[24].

Cette délectation fugace, mais intense, du palais, permet d'en flétrir d'autres, et non moins pernicieuses, en particulier celles de l'amour-propre. Un jour Bernard avait reçu des félicitations; cela peut arriver, même aux saints. Mais eux aussi sont exposés à se laisser prendre aux louanges, qui caressent l'amour-propre et sont pour lui comme une illusoire friandise. Bernard l'avoue d'une façon charmante :

> Que faites-vous? Vous louez un pécheur, vous béatifiez un misérable. Il vous faut maintenant prier Dieu qu'il me garde de l'aveuglement où je tomberais si, m'ignorant moi-même, je prêtais l'oreille à vos éloges. Il s'en est fallu de bien peu que cela n'arrivât. Vous m'appelez bienheureux? Bienheureux en effet, si l'on pouvait être béatifié par des mots! Bienheureux de me sentir aimé, d'aimer moi-même. Toutefois, cette délicieuse bouchée, qui m'est agréable, je le confesse, il faut que je la laisse fondre, plutôt que d'y mordre, comme on dit, à pleines dents[25].

Bernard savait trouver des gestes exquis pour montrer sa sympathie et pour encourager. Un jour il monte au dortoir du noviciat de Clairvaux, à l'heure où finissait la sieste. Il se fait accompagner d'un convers portant une corbeille emplie de fromages. Et s'approchant de chacun des novices, il lui en donne un morceau en lui disant cette parole de l'Écriture : « Mange, car il te reste encore un long chemin à parcourir. » Et le témoin à qui nous devons ce récit d'ajouter simplement : « Il donnait ainsi à leurs corps une agréable réfection — *iucunde refecit* —

24. *De conversione* 13; *P. L.*, 182, 842.
25. *Epist.*, 265; trad. Béguin-Zumthor, p. 70.

et il stimulait leurs esprits dans la voie difficile et étroite qu'ils avaient commencé de suivre[26]. »

Le vernis de la calomnie.

Nous l'avons entendu s'élever contre l'orgueil, contre la gourmandise. Voici maintenant ce qu'il pense d'un autre vice qui porte atteinte de plus près à la charité, la détraction :

> Cette peste revêt des formes différentes : il y a des gens qui vomissent sans pudeur le venin de la médisance, tel qu'il monte à leurs lèvres; il y a ceux qui cherchent à couvrir d'un vernis de bienséance feinte la calomnie qu'ils ne peuvent se retenir de proférer. On les voit pousser de profonds soupirs, prendre des airs graves et hésitants; leur visage se couvre de tristesse, ils froncent les sourcils et lâchent leur médisance d'une voix plaintive; mais ils persuadent d'autant mieux qu'on croit les entendre parler à regret, et par compassion plutôt que par malice. « Il me fait de la peine, dit l'un, car je l'aime beaucoup et je n'ai jamais pu le corriger de ce vice. » Et tel autre : « Je savais bien qu'il était ainsi, et je n'en aurais jamais parlé à personne; mais puisque la chose a été divulguée d'autre part, je ne puis nier la vérité; je le dis le cœur serré, mais ce n'est que trop exact. » Et il ajoute : « Quel dommage ! il a, d'autre part, de si belles qualités ! mais sur ce point, puisqu'il faut dire ce qui est, il ne me paraît que plus inexcusable[27]. »

Il y a, dans saint Bernard, de la critique pour tous les états de vie, pour les clercs et pour les laïcs. Voici, par exemple, comment il décrit les chevaliers frivoles :

> ... Quant à l'armée profane (appelons-la non une milice, mais une malice) quelle est sa fin ou son profit...? Quelle est donc, ô soudards, cette erreur étonnante, cette folie inacceptable, qui vous fait guerroyer à grand-peine et à grands frais, sans aucun profit que la mort ou le crime ? Vous habillez de soie vos chevaux; et par-dessus vos cuirasses vous mettez je ne sais quels chiffons qui

26. Conrad d'Eberbach, *Exordium magnum Cisterciense; P. L.*, 185, 450 C.

27. *Sermons sur le Cantique*, 24, 4; trad. Béguin, pp. 292-293.

vous pendent. Vous peinturlurez vos lances, vos boucliers, vos selles; vous couvrez d'or, d'argent, de pierreries vos brides et vos éperons. Il vous faut une si grande pompe pour courir à la mort? Avec une fureur dont vous devriez avoir honte, et une inconscience qui vous empêche d'avoir honte! Est-ce là appareil militaire ou colifichets de femme? Pensez-vous que l'épée de l'ennemi respectera l'or, épargnera les bijoux, perdra son tranchant sur la soie?

Vous savez aussi bien que moi, pour l'avoir expérimenté vous-mêmes, qu'il y a trois conditions principales pour se battre : c'est que le soldat soit fort, adroit, ait des yeux partout pour se garder; qu'il soit libre de tout embarras pour courir d'une place à l'autre, vif et prompt à porter ses coups. Vous, au contraire, vous entretenez une chevelure opulente comme celle d'une femme, et elle gêne vos regards; vous embarrassez vos propres pas dans de longues et amples tuniques; vos mains délicates et tendres sont comme ensevelies dans de larges manches qui retombent tout autour!

Mais surtout — et il y a là de quoi épouvanter la conscience du guerrier — la cause pour laquelle vous entreprenez cette mauvaise et dangereuse guerre est par trop légère et frivole! Qu'est-ce qui parmi vous allume une guerre ou fait lever une querelle? Un mouvement de colère irraisonné, ou un appétit de gloire fumeuse, ou quelque envie d'arrondir vos terres! Il n'est guère prudent de tuer ou de mourir sous de tels prétextes[28]...

Tout cela est d'un homme qui sait regarder, d'un esprit plein d'humour, apte à saisir le détail drôle, à en tirer parti pour faire du bien.

Et les ecclésiastiques.

Envers les ecclésiastiques non plus, Bernard n'était point tendre. Ici, le ton s'élève, car il s'agit de la sainteté de l'Église. Avec cette même fougue, cette même ironie, mais plus de gravité encore, Bernard a su rappeler au clergé ses devoirs. Les reproches qu'il lui fait ne seraient plus justifiés aujourd'hui. La

28. *A la louange de la milice nouvelle*, ch. II; trad. E. DE SOLMS, pp. 156-157.

réforme a porté. Mais ce qu'il dit du clergé — nous le savons par d'autres témoignages et par quelques déclarations de lui-même en certains de ses écrits — n'était pas non plus, de son temps, tout à fait conforme à la réalité. Dans ses ouvrages, il tendait à grossir les vices du clergé comme les défauts des moines. Pourtant sa protestation était d'une inspiration si haute, ce qu'il voulait dire — à travers les excès de la manière dont il le disait — était si juste, si profond, que des évêques, des cardinaux, un pape même lui ont demandé de leur tracer leur ligne de conduite. Car on sentait chez lui, à travers l'ironie, l'amour. Bernard était non seulement charitable, mais affectueux. Ce grand cœur était un sensible, un sentimental même, au meilleur sens du mot. Il devait dire un jour, à propos de la mort de son frère, et retrouvant — peut-être sans le savoir — une pensée de Térence :

Ego humanum non nego, sicut nec me hominem.
Si ne hoc sufficit, nec carnalem negaverim.

Je ne renie pas l'humain, comme je ne nie pas que je suis homme. Et si cela ne suffit pas, je ne nie pas non plus que je suis de chair [29].

Bienheureux ceux qui ont pitié.

Il reconnaissait la pitié comme un mouvement irrésistible. Il écrit dans une de ses lettres : « La pitié est un sentiment que la volonté ne peut contenir, que la raison ne peut dominer : on ne la commande point, mais c'est elle qui force, avec nécessité, les âmes bonnes à la compassion : de façon que, même si c'était un péché que d'avoir pitié, et que je voulusse l'éviter, je ne pourrais pas ne pas avoir pitié [30]. »

Avoir pitié de soi : la meilleure façon de s'aimer, la meilleure garantie de l'amour, c'est la pitié que l'on éprouve pour

29. *Sermons sur le Cantique*, 26, 9; éd. J. Leclercq-C. H. Talbot-H. Rochais, *S. Bernardi opera*, I, Rome, 1957, pp. 177, 17-18.
30. *Epist.* 70; *P. L.*, 182, 182.

la misère d'autrui, qui est la nôtre, celle de tout homme; c'est la condition à la fois de l'humilité et de la charité :

> *Bienheureux ceux qui ont pitié : on aura pitié d'eux* [31]. Aie pitié de ton âme, si tu veux que Dieu ait pitié de toi... Avoir compassion de soi-même, s'efforcer de faire pénitence : voilà le premier degré de la miséricorde, et celui qui mérite la miséricorde. As-tu péché beaucoup et gravement, as-tu besoin que l'on ait envers toi une ample, une abondante miséricorde ? Il faut que, toi aussi, tu t'efforces d'avoir grandement pitié de toi. Alors tu es réconcilié avec toi-même. Tu étais devenu un poids pour toi-même, par le seul fait de te séparer de Dieu. Voici la paix revenue dans ta propre maison : il faut maintenant que tu t'étendes à ton prochain, et Dieu enfin t'embrassera d'un baiser de sa bouche, et, comme il est écrit, « réconcilié, tu seras en paix avec Dieu [32] ». Pardonne à ceux qui ont péché contre toi, et Dieu te pardonnera d'avoir péché contre lui. Avec une confiance assurée, tu pourras dire en ta prière à notre Père : « Remettez-nous nos dettes comme nous les remettons, nous aussi, à nos débiteurs [33]. » Si tu as lésé quelqu'un, fais-lui restitution, et ce qui reste, donne-le aux pauvres : ayant pitié, tu mériteras pitié. Si tes péchés sont comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme neige; s'ils sont rouges comme vermillon, ils deviendront blancs comme laine, et tu n'auras plus à rougir de tout ce que tu avais inventé pour faire le mal. Fais l'aumône, et si tu ne peux la faire avec tes biens, fais-la avec ton bon vouloir. Tout sera pur en toi : non seulement ta raison sera toute éclairée, ta volonté sera devenue droite, mais ta mémoire elle-même sera devenue propre. Et tu pourras appeler le Seigneur, entendre sa réponse : « Bienheureux les cœur purs : ils verront Dieu [34]. »

On ne finirait pas, s'il fallait illustrer par des textes et par des exemples, par ses écrits et par sa vie, les multiples manières dont Bernard sut avoir pitié, être bon, en un mot : aimer. Or il faut finir. Comment le faire autrement qu'en citant quel-

31. Mt 5, 7.
32. Rm 5, 1.
33. Mt, 6, 12.
34. Mt 5, 8. *Sermon sur la conversion*, n. 29: *P. L.*, 182, 850; traduction utilisée sous le disque *Visages de saint Bernard*, coll. « Encyclopédie sonore », Hachette, 1958.

ques pages où il a clamé son amour pour celui qui est la charité même, le Fils de Dieu devenu l'un de nous. Dans cette énumération des merveilles du Verbe incarné, nous devinons son intense sensibilité :

> Bienheureux les yeux qui ont vu dans un corps le Dieu de majesté, le Créateur de l'univers vivant parmi les hommes, faisant des miracles éclatants, guérissant les infirmes et marchant sur la mer, ressuscitant des morts, commandant aux démons, conférant à des hommes un semblable pouvoir, doux et humble de cœur, affable, bienveillant, toujours prêt au pardon, Agneau de Dieu qui n'avait point péché, mais portait les péchés de tous. Bienheureuses les oreilles à qui il fut donné de percevoir de la bouche même du Verbe incarné ces paroles de vie par lesquelles lui, le Fils unique, lui qui est dans le sein du Père, il racontait tout ce qu'il avait entendu près du Père [35].

Mais cette sensibilité doit rester soumise à la foi; elle se concilie avec elle. Le chrétien sait que le Seigneur est remonté vers son Père, afin d'y revêtir la gloire que sa divinité possédait avant tous les siècles. Et Bernard ne cesse d'enseigner un amour généreux, qui consent à la séparation, parce qu'il en saisit le sens et le mérite, une possession dans le désir, en attendant le bonheur de la pleine lumière.

De cet amour impatient, saint Bernard a chanté les gloires dans ses *Sermons sur le Cantique*. Écoutons-le commenter les paroles de la fiancée :

> « *Celui que j'aime, ne l'avez-vous pas vu?* » O amour empressé, véhément, dévorant, impétueux ! Tu ne permets de penser à rien d'autre qu'à toi, tu n'as que dégoût pour tout le reste, et tu n'as que mépris pour tout ce qui n'est pas toi : tu n'es satisfait que de toi. Tu supprimes les distances, tu enfreins les usages, tu ignores la mesure ! Tous les motifs d'opportunité, de raison, de pudeur, de bon conseil et de jugement, tu les surmontes à ton profit, tu les réduis à rien. Tout ce que pense la fiancée, tout ce qu'elle dit, c'est toi seul et rien d'autre; à ton service tu

35. *Sermons sur l'Ascension*, 5, 11; *P. L.*, 183, 320; trad. pour *Visages de saint Bernard*.

as captivé son esprit, sa parole : « *Celui que j'aime, ne l'avez-vous pas vu?* [36] »

Ailleurs encore, il a chanté le cantique de la charité, exalté les gloires de l'amour. Cette strophe parfaitement rythmée, qui se termine par une admirable période, et presque intraduisible, est l'un des derniers textes que Bernard ait écrits :

> Dieu exige d'être craint comme Dieu, d'être honoré comme Père, d'être aimé comme époux. Et qu'est-ce qui vaut mieux ? l'amour... (Sans lui, Dieu n'accepte pas les autres sentiments.) Mais l'amour se suffit par lui-même, pour lui-même; il est à lui-même son mérite; il est sa propre récompense; il ne requiert d'autre cause que lui-même, d'autre résultat que lui-même; le bien qu'il fait, c'est son acte lui-même : j'aime parce que j'aime; j'aime pour aimer. C'est une grande chose que l'amour. Mais s'il retourne à son principe, s'il revient à son origine, s'il reflue vers sa source afin de s'y alimenter, pour y puiser toujours de quoi couler toujours ! De tous les sentiments de l'âme, le seul qui lui permette de rendre à son Créateur un sentiment sinon égal, du moins semblable au sien, c'est l'amour [37].

Mais jusqu'en ces sommets, Bernard conserve son humour, en ce que celui-ci a d'essentiel : ce détachement, cette sorte de dédoublement qui garde le mystique d'attribuer trop d'importance à ce qu'il dit, et même à ce qu'il éprouve, afin de tout rapporter à celui qu'il aime et de qui lui vient son amour. Le dernier achevé des *Sermons sur le Cantique* se termine par une déclaration où se trouvent, en une synthèse symbolique et comme en un testament spirituel, tous les caractères de l'œuvre de saint Bernard, lettré-mystique, plein d'humour et d'amour : jeux de mots qui le font passer de l'expérience à l'expression, de la Parole qu'est le Verbe incarné aux paroles que lui-même écrit; ironie par rapport à lui-même et aux mots qu'il dit; art littéraire et, en même temps, sincérité, simplicité profondes. Car l'humour du mystique est une forme de son humilité, la condition de son amour. Écoutons cette hymne sublime et sa doxolo-

36. *Sermons sur le Cantique*, 79, 1; trad. pour *Visages de saint Bernard*.
37. *Ibid.*, 83, 4; trad. pour *Visages de saint Bernard*.

gie, qui rapportent à Dieu tout l'honneur que l'homme détaché refuse pour lui-même :

> Et maintenant quelqu'un me demandera peut-être ce que c'est que jouir du Verbe. Et je lui répondrai : Cherchez plutôt quelqu'un qui en ait l'expérience, et le lui demandez. Car s'il m'était donné, même à moi, d'en faire l'expérience, croyez-vous que je pourrais dire ce qui est indicible ? Écoutez l'Apôtre saint Paul qui avait cette expérience : « Si nous avons été hors de sens, c'était pour Dieu; si nous sommes raisonnables, c'est pour vous[38]. » Autrement dit : « Il en va tout différemment quand je suis tout seul avec Dieu, et quand je suis avec vous. Ce qui se passe entre Dieu et moi, je puis l'expérimenter, non l'exprimer; avec vous au contraire, je tâche de parler de façon que vous compreniez. » O toi qui es curieux de savoir ce que c'est que jouir du Verbe, prépare non ton oreille, mais ton esprit; car c'est la grâce qui l'enseigne et non le langage. Ce secret demeure caché aux sages et aux prudents, il est révélé aux petits. Oui, mes frères, elle est grande, elle est grande et sublime, cette vertu d'humilité, qui obtient la réalité de ce qui ne peut être exprimé, qui seule apprend ce qui ne s'enseigne pas. Seule elle est digne de recevoir du Verbe et de concevoir par le Verbe ce qu'elle ne peut expliquer par des mots. Et pourquoi cela ? Non certes parce qu'elle le mérite, mais parce que tel est le vouloir de celui qui est le Père du Verbe, époux de l'âme, Jésus-Christ le Seigneur, qui est le Dieu béni par-dessus tout et dans tous les siècles. Amen[39].

J. Leclercq,
Bénédictin de Clervaux.

38. 2 Co 5, 13.
39. *Ibid.*, 85, 14; cité dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, pp. 249-250.

Le message
DU P. ANTOINE DU SAINT-SACREMENT

On sait la richesse spirituelle du XVII[e] siècle français, et combien est irremplaçable le contact direct avec les textes. Ici, un fils de saint Dominique, apparemment plus proche de l' « école abstraite » que de la tradition thomiste.

Ces pages sont en grande partie inédites. Parfois laborieuses, ou d'un style qui peut surprendre, elles sont fortement marquées par la mentalité de l'époque et nous montrent qu'il n'est jamais facile de transcrire l'expérience spirituelle. Elles nous invitent cependant à la ferveur qui fut celle de ce réformateur.

C'est ta face, Seigneur, que je cherche! (Ps 27, 8).

Le nom du P. Antoine du Saint-Sacrement devrait évoquer dans nos mémoires une des belles pages de l'histoire religieuse du XVII[e] siècle en France. Cependant il n'en est rien : son activité et son œuvre sont tombées dans l'oubli. Henri Bremond lui-même ne semble pas le connaître. De cette ignorance, le P. Mortier est sans doute quelque peu responsable, lui qui, dans

son *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, n'a retenu de la vie du P. Antoine que l'épisode des « sandales » et qui passe sous silence son rôle de prédicateur et grand convertisseur dans le Comtat-Venaissin, de fondateur d'Ordre et d'écrivain spirituel.

Le P. Antoine Le Quieu, dit « du Saint-Sacrement », s'inscrit dans le courant réformateur dominicain qui, suscité au XIV[e] siècle par le bienheureux Raymond de Capoue, traverse toute l'histoire de l'Ordre. Admis au couvent de la rue Saint-Honoré à Paris en 1622, il fait profession en 1624. Il est nommé maître des novices en 1630, puis exerce la même charge à partir de 1631 au couvent d'Avignon. C'est là qu'il prend conscience de ce que les Frères Prêcheurs ne sont plus entièrement fidèles à l'idéal primitif de pauvreté. Il se propose de fonder des couvents de stricte observance et soumet son dessein au Maître général, Nicolas Ridolfi, qui l'approuve. Mais, songeant à saint Dominique parcourant pieds nus les routes de France et influencé peut-être par l'exemple de sainte Thérèse qu'il admire, il décide que ses religieux iront déchaux. Cette innovation soulève dans l'Ordre une tempête d'opposition, qui ne s'apaisera qu'en 1644. Dès lors, ayant abandonné ce détail d'habillement, il pourra réaliser son projet de vie pauvre et sera nommé vicaire général de la Congrégation du Saint-Sacrement, branche réformée des Frères Prêcheurs.

D'autre part le P. Antoine est frappé de l'état d'abandon religieux où se trouvent les campagnes. Il fondera donc ses couvents dans de petits bourgs où un nombre restreint de Frères Prêcheurs vivront dans l'austérité et exerceront alentour l'apostolat de la prédication. A partir de 1659, il étendra les missions aux hérétiques encore nombreux alors dans la région du Ventoux et dans les Cévennes ; lui-même s'en ira prêcher chaque été dans la campagne de Genève. Il continuera inlassablement cet apostolat jusqu'à sa mort survenue en 1676.

La même année 1659, c'est à Marseille la fondation du premier monastère des Religieuses du Saint-Sacrement. Cette congrégation va se répandre dans la région d'Avignon. Si la branche réformée des dominicains, créée par le P. Antoine, a disparu à la Révolution, les religieuses par contre ont continué à essaimer.

Elles furent, un temps, décimées par la Révolution qui fit monter à l'échafaud en 1794 les treize martyres de Bollène, béatifiées récemment. La tourmente passée, l'Ordre des Sacramentines reprit vigueur. En cette année 1959, près d'une dizaine de monastères fêteront le troisième centenaire de la première fondation : cinq en France, deux aux U.S.A. et deux en Belgique.

Ici, c'est l'écrivain spirituel que nous considérons. Parmi ses œuvres, dont plusieurs sont inédites, nous présentons la plus caractéristique : *La véritable voie pour arriver à la plus haute perfection*. Les extraits que nous en donnons constituent une première publication du texte authentique. En 1685 un disciple du P. Antoine, le P. Archange Gabriel de l'Annonciation avait déjà édité cette œuvre, mais en la retouchant considérablement. Au XIX[e] siècle, le P. Potton découvrit à la bibliothèque municipale d'Avignon un manuscrit de la main du P. Antoine et l'imprima en 1863. Mais sous prétexte de pureté de style et de plus grande précision, il le défigura, atténuant la vigueur du style, supprimant ou modifiant des passages entiers. Ici, toutes nos citations ont été soigneusement transcrites du manuscrit d'Avignon (bibliothèque Calvet, Ms. 574).

La véritable voie pour arriver bientôt a la plus haute perfection par les exercices de dix jours

Cet opuscule, d'un abord austère, nous livre la personnalité du P. Antoine. Mais pour en saisir le sens, il faut aller immédiatement aux dernières méditations. Là, dans cette montée vers Dieu, dans ce dépouillement progressif, jusqu'à ne rencontrer enfin, au-delà de tout le créé, que Dieu seul, le P. Antoine se révèle tout entier. On y retrouve en quelque façon le jeune homme de jadis, promis à une brillante carrière, reconnaissant un jour qu'il vaut la peine de tout sacrifier pour Dieu. A cette époque déjà, il veut l'absolu. Il hésite à entrer chez les Frères Prêcheurs, ne les trouvant pas assez austères. Dès le noviciat, il se porte aux extrêmes. Il ne sera à l'aise dans l'Ordre qu'à partir du moment où, à Avignon, il aura découvert la pauvreté extrême voulue primitivement par saint Dominique.

Sans doute il lui faudra passer par bien des épreuves, avant l'abandonner ce qu'il y avait d'excessif et encore trop humain dans cette recherche de la plus grande austérité. Tout l'itinéraire de sa vie est, pour ainsi dire, ici résumé : cette exigence d'abandons successifs, jusqu'à la conformité totale à la volonté de Dieu.

Cet écrit révèle aussi la source de son zèle apostolique. A ce Dieu qui est Tout et dont nous pressentons le reflet mystérieux sur son visage de contemplatif, il veut amener tous les hommes. Et, avant tout, ses Frères et les Sœurs de l'Ordre qu'il a nouvellement fondé. Il leur trace ce sentier abrupt, pour qu'à leur tour, ayant laissé les créatures qui ne sont que le rien, ils possèdent aussi le tout qui est Dieu, et le communiquent aux âmes.

Ne nous le représentons pas cependant comme perdu dans des mystères sublimes. Le Dieu auquel il se donne est proche. C'est le Christ de l'Eucharistie. La dévotion du Saint-Sacrement tient une place centrale dans sa vie, et c'est elle qui donne leur caractère spécifique aux religieuses adoratrices.

Il s'entretient familièrement avec Jésus, dont il aime à méditer la vie cachée. Il le trouve dans ses visions; mais d'abord dans l'Évangile. Il se confie aux saints du ciel et surtout à la Vierge Marie. Envers celle-ci, il manifeste une tendre dévotion. C'est dans sa bouche qu'il met l'enseignement de *la véritable voie*. Aussi cette doctrine austère est-elle adoucie parce qu'elle tombe des lèvres de Marie. Et la voie qu'elle enseigne, Marie l'a suivie la première : elle est le modèle de l'abandon parfait à la volonté divine; elle est aussi la plus capable de transmettre cette même grâce à ses enfants. Sous sa conduite maternelle on acceptera donc plus aisément l'enseignement des premiers jours; il s'agit alors de fonder l'édifice spirituel sur cette double vérité : que Dieu est tout et la créature, rien.

La mission maternelle de Marie.

Ouvrons maintenant le livre et commençons par écouter Marie nous rappelant les liens qui nous attachent à elle :

> Mon enfant, le plus aimé d'une mère, c'est celui qui ne peut

et ne veut jamais s'en éloigner, qui pleure pour son absence, qui se réjouit de la voir, qui n'a autre consolation que d'être avec elle..., qui l'entretient, qui la console, qui fait tout ce qu'il peut pour la réjouir et qui semble ne vivre que pour elle. Fais cela vers moi, et tu seras mon cher et bien-aimé enfant (f° 2 *b*).

La Mission maternelle de Marie est sans cesse efficace; sans se lasser, Marie intercède pour nous :

Quoi! serait-il possible que je n'eusse pas pitié du pécheur, que mon fils a aimé jusqu'à mourir pour lui et donner tout son sang pour le nettoyer de ses crimes? Je ne puis délaisser celui qui a tant coûté à mon enfant.

Je ne puis aussi oublier les pauvres pécheurs qui sont cause que je suis mère de Dieu. Ça été à cause de leurs péchés que Dieu s'est déterminé de prendre chair humaine dans mes entrailles.

Partant, mon enfant, aie bon courage! Je défendrai ta cause. Je ne me lasse pas de travailler pour les pécheurs. J'ai plaidé pour Théophile qui avait renié mon fils et moi. Pareillement, j'ai obtenu contrition et pénitence à Marie Égyptienne. J'ai apaisé mon fils une infinité de fois, lorsqu'il voulait donner la sentence de mort éternelle contre les pécheurs. J'ai changé la sentence en quelque amende, bannissement ou léger châtiment; et quelquefois j'ai obtenu que celui qui devait être abîmé en enfer, fût par une grande repentance digne d'aller droit en paradis (f° 4 *a* et *b*).

Tout vient de Dieu.

Les méditations suivantes ont pour but de creuser le fondement de l'édifice spirituel. Le P. Antoine accumule les motifs qu'on a de s'humilier. A longueur de pages, la méditation se développe pour enraciner la conviction que la créature n'est rien et que nous-mêmes, hors de Dieu, nous ne sommes que méprisables. En ce sens, nous sommes un « néant », comme le P. Antoine aime à le répéter, en reprenant un terme familier aux mystiques : tout ce que nous avons d'être vient de Dieu; dès que nous prétendons nous appuyer sur nous-mêmes et nous passer de Dieu, nous nous effondrons dans un vide total.

Il faut donc faire place à Dieu. Deux images expriment vivement cette nécessité :

Mon enfant, Dieu est un grand trésor. *Nous l'avons,* dit l'Apôtre, *dans des vaisseaux fragiles et de terre.* Veux-tu voir ce trésor ? Romps cette terre; réduis-toi en poussière : et alors, tu verras Dieu et sa grandeur : tu verras combien il mérite d'être aimé, Dieu est un trésor enfoui dans la terre de ton cœur; car il est dans toi par présence, puissance, et essence, comme en toutes les créatures. Ote cette terre, recule cette terre, découvre ce trésor, ôtant la terre qui le couvre; et tu le verras et en jouiras. Vois-tu, mon enfant, si tu te connais bien, un néant, Dieu paraîtra en toi.

La lumière sous le boisseau est cachée et n'éclaire pas. Ote le boisseau et elle donnera sa clarté. La créature est le boisseau, et particulièrement ton âme. Ote cela, par la considération que tu es un néant et par le mépris de ce néant; et alors Dieu luira en toi et donnera des rayons de sa divinité. O quelle splendeur que Dieu fait paraître dans une âme anéantie! Incontinent que l'âme est réduite en son néant, elle commence d'être illustrée des splendeurs de la majesté de Dieu; elle est un soleil, non par soi-même, mais par la présence de Dieu qui est en elle (f° 17 *a* et *b*).

Te déposiller.

Le fondement une fois posé, l'édifice va pouvoir s'élever. Paradoxalement il se construit à mesure qu'on en ôtera les pierres. Car il s'agit finalement de mettre Dieu seul dans l'âme, donc de la libérer de tout ce qui est autre que Dieu.

On ne parvient pas à ce terme d'emblée, mais par une sorte de dialectique qui se développe peu à peu. L'âme se prive des créatures. Dieu alors la comble de ses biens. Mais ces dons eux-mêmes, l'âme doit les anéantir, car ils ne sont pas Dieu. Dès que l'âme se prive d'une faveur divine, Dieu lui en accorde une plus haute et plus spirituelle, jusqu'à ce qu'enfin, l'âme ayant renoncé à tout, Dieu lui reste seul, qui est le tout.

La première phase de cette montée consiste donc à renoncer aux créatures extérieures :

Mon enfant, c'est ici la première pierre qu'il faut ôter de ton

âme. Il te faut dépouiller ou être dépouillé de toutes les créatures et être content d'être aussi privé des créatures. Cela ne te sera pas difficile, ayant jeté bien avant les deux fondements de la perfection, savoir : que Dieu est tout et les créatures ne sont rien. Car par ce moyen tu verras à te contenter de Dieu seul, quoique le reste te manque. « J'ai Dieu : ce m'est assez », dit une belle âme. Et les créatures n'étant que le néant, tu viens à les mépriser et tu ne regrettes pas d'en être privé; car la privation du néant ne doit pas mettre en peine le cœur généreux, qui sait que le rien est méprisable.

... Il faut bien que le Rien soit content de n'avoir rien. O Rien! que tu es utile, quand tu es bien ménagé! Oui, mon cher enfant, ton rien te dépouille du rien pour te donner tout; te prive des créatures pour te faire posséder Dieu (f° 28 *b*).

Dieu cependant n'est jamais en reste. Voyant la générosité de l'âme qui se prive et renonce jusqu'à son jugement propre, il la comble de ses consolations :

... Dieu est un bon Père. Il ne laisse pas mourir ses enfants à faute de leur donner les viandes nécessaires. Il pourvoit au corps. Il pourvoit aussi à l'âme, la nourrissant de mille et mille consolations spirituelles. N'as-tu pas expérimenté souvent la douceur de ces consolations? Dieu les donne particulièrement à ceux qu'il a sevrés des consolations de la terre, comme il donna aux Hébreux la manne, après que la farine d'Égypte leur eut manqué. Les personnes qui entrent en religion expérimentent cela; car, ayant quitté le monde, Dieu leur fait goûter le paradis. Ainsi, quand une âme se prive ou est contente d'être privée des créatures et de ses volontés, Dieu la console et la remplit de l'abondance de son Esprit qui est doux et suave.

Mais le renoncement doit pénétrer plus avant. Il doit porter sur ces consolations elles-mêmes :

Mais l'âme qui est bien désireuse de la plus haute perfection et de Dieu ne s'arrête pas là : ainsi elle passe avant, et se dépouille de ses consolations, n'y mettant point son cœur quand elle en jouit, et étant contente quand Dieu ne les lui donne pas ou les lui ôte (f° 30 *a* et *b*).

On s'étonnera peut-être : ne peut-on goûter tranquillement

es consolations ? Certes, mais il ne faut pas s'y arrêter comme un bien absolu ; c'est un point d'appui, un moyen pour monter lus haut; et s'il faut le quitter pour parvenir au terme qui st Dieu, on le fera sans hésiter. On ne méprise pas les dons de Dieu ; on n'en use qu'autant qu'ils nous conduisent à lui.

... Tu dois encore reconnaître que ces consolations, étant du nombre des créatures, ne sont rien, considérées en elles-mêmes; — car, en tant qu'elles sont moyens pour s'unir à Dieu, elles sont excellentes — et par conséquent tu t'en dois dépouiller comme de choses basses et, de plus, Dieu étant ton Tout, tu dois être content de lui seul, encore que tu n'aies aucune consolation. O âme bienheureuse qui te dépouilles des consolations de Dieu ! tu seras revêtue et remplie du Dieu de la consolation, qui est un plus grand bien que toutes consolations et la source de toutes les consolations (f^os^ 30 *b* et 31 *a*).

Et la dialectique se poursuit ; à la suite de ce dépouillement, Dieu donne davantage :

... A mesure que tu retranches et ôtes de toi ce qui est en toi, pour sublime qu'il soit, Dieu te fait part de dons plus admirables. Tu te prives des consolations spirituelles que fait Dieu : voici qu'il met en la partie supérieure de ton âme des dons de lumière et des connaissances plus relevées, par lesquelles tu t'approches davantage de la perfection et de Dieu. Mais encore, comme bien appris dans les choses de Dieu, tu t'en dois priver et être content que Dieu te les ôte, ou ne te les donne pas. Par ce moyen, tu viens à te dépouiller de choses fort relevées et des biens très excellents pour Dieu. Et Dieu, voyant que tu ôtes de toi tout ce qui n'est pas lui-même, est entièrement satisfait et content de toi; et alors il entre avec des dons encore plus sublimes (f^os^ 31 *b* et 32 *a*).

Ces dons divins, pure miséricorde.

Puis l'âme fait un pas de plus dans le détachement. Ici l'humilité est toujours de mise : il s'agit de reconnaître que ces dons

divins sont pure miséricorde et que l'on s'en trouve vraiment indigne :

> ... En ce degré, l'âme étant plus avancée, plus riche et plus favorisée, est fidèle à son Dieu, lui rend toutes ces richesses, témoigne qu'elles lui appartiennent, les emploie à son service, s'en dépouille pour son amour; et est contente d'être en cette pauvreté, pour le servir sans intérêt, n'ayant autre vue que de lui plaire, sans regarder aux dons et présents qu'il lui fait. Sans doute que cette âme est bien fidèle et qu'elle mérite beaucoup par là.
>
> Mais ce qui la fait avancer davantage, c'est qu'elle fait cela avec les vrais fondements de son indignité : qu'elle est chétive, misérable, indigne de tout, pécheresse abominable.
>
> Les dons de Dieu sont si précieux qu'ils se doivent cacher; le trésor de Dieu est bien avant dans la terre. L'on cache ce que l'on a peur de perdre. L'âme bien apprise dans la voie du paradis et de la perfection couvre de son néant, de ses péchés et de ses misères les trésors de Dieu. Le diable n'a garde de les trouver là, ni l'âme elle-même, parce qu'elle ne voit en soi rien que péché et misère et se trouve indigne de toutes les grâces de Dieu. Et pour les cacher davantage encore et les mettre en lieu de plus grande sûreté, elle s'en prive et les rend à Dieu, qui les rendra au centuple dans le ciel et même dès ce monde (f° 32 *b*).

Selon la même alternance de dons et de renoncements la montée se poursuit. Il ne s'agit pas cependant d'une vue de l'esprit. A travers ces mots, on devine l'expérience du P. Antoine et le pressentiment vécu du Dieu tout proche :

> Mon enfant, Dieu ne se lasse pas de te donner, à mesure que tu lui rends ce qu'il te donne et que tu t'en estimes indigne. Tu as été content au degré précédent de te dépouiller et être dépouillé et privé des dons, lumières et grandes connaissances. Dieu, qui est riche en ses miséricordes, te fait part de grâces plus grandes. Ce sont de vrais et solides désirs de la vertu et haute perfection. Alors tu es touché du vrai désir de t'anéantir pour Dieu, d'être entièrement mort à tout. Tu désires endurer le martyre pour Dieu, supporter de grandes croix, pour être conforme à ses souffrances. Voilà de grands dons de Dieu, qui t'approchent bien plus près de Dieu que les lumières et dons précédents, parce que ces lumières et ces dons n'étaient que pour te disposer à ces grands désirs.

Ne faut pas être ingrat envers Dieu. Il le faut remercier de ces faveurs, mais prends garde de n'y être pas attaché!

Mon enfant, aussitôt que tu reçois ces grands désirs, il les faut anéantir et t'en dépouiller, étant prêt d'être non seulement privé du désir, mais aussi de l'effet du désir. Tu désires le martyre, la plus solide vertu : ce désir est bon; mais en tant que tu y peux avoir de l'amour-propre, il te faut dépouiller de l'amour-propre et de toute la propriété qui est en icelui et être content aussi de n'arriver à obtenir ce que tu désires. Tu ne verras pas en toi cette vertu que tu désires, cette union de ton âme avec Dieu, ce détachement de tout que tu souhaites, et aussi dans quelque entreprise de la gloire de Dieu, tu ne réussis pas : que faut-il faire en tout cela? Faut être content que Dieu ne te donne pas l'effet de ce tien désir, mais qu'il te laisse en arrière. Et tu te dois contenter de Dieu et de sa sainte volonté (f° 33 *a* et *b*).

On demeure faible et fragile.

Il y a un autre aspect de l'expérience spirituelle où le détachement doit pénétrer : les épreuves subies par l'âme. Dans la partie inférieure, celle-ci est assaillie de tentations de toutes sortes : d'impatience, d'impureté et d'autres. Il ne faut pas s'en troubler, mais prendre occasion de ces épreuves pour reconnaître qu'on demeure faible et fragile : dans cette situation,

> voici les armes avec lesquelles tu vaincras et remporteras la couronne. C'est de te connaître un néant et un pécheur et d'être content de te voir, après beaucoup de travaux pour la vertu, après beaucoup de victoires, lorsque tu es dans le calme et la paix, ayant surmonté tes ennemis, de te voir, dis-je, derechef assailli, comme un novice, des tentations de ceux qui n'ont pas encore commencé. Faut qu'adorant le bon plaisir de Dieu et sa divine providence, tu t'abaisses, reconnaissant que tu es un pécheur et que tu mérites ce mépris. Et sans te mettre en peine de surmonter par beaucoup de pénitence, tu dois mépriser la tentation et t'enfoncer dans ton néant et demeurer là, aux pieds de Dieu, comme une victime, te consentant sans colère à être ainsi tout remué et tout agité (f° 35 *b*).

En permettant ces troubles et agitations, Dieu a ses desseins.

Il faut en dépassant notre courte raison humaine savoir les découvrir dans la foi :

> Mon enfant, Dieu se plaît à rendre ses serviteurs petits. Quand il leur a donné la solide vertu, les ayant éprouvés par de grands désirs, leur ayant refusé, enfin leur ayant accordé cette perle évangélique, il les fait retourner comme au commencement. Il semble leur ôter ce trésor; car les tentations reviennent; les voilà attaqués fortement. Mais ce n'est pas pour les renverser; mais pour leur faire connaître leur bassesse et les anéantir toujours de plus en plus (f° 35 *b*).

Le trouble parfois gagne même la partie supérieure de l'âme. Avec courage continuons à ne rien refuser au Seigneur et accepter paisiblement sa volonté : ce qu'il faut faire

> ... c'est de se tenir joyeux, se résignant à la divine volonté et méprisant les tentations, souffrir la peine; se consolant du mépris que l'on reçoit de ces tentations, et faut connaître et avouer être digne de tout cela (f° 37 *b*).

Mais voici une forme d'épreuve plus douloureuse : l'âme semble incapable d'accomplir des actes de vertu; elle se sent à sec et ne peut plus rien dire à Dieu. De nouveau elle doit se laisser faire par Dieu :

> Mon enfant, arme-toi de patience. En la voie de Dieu, il faut endurer. Dieu veut rendre les âmes saintes par la souffrance. Que fait cette bonté sans mesure? Elle veut que l'âme qui a passé par les tentations, ennuis et ténèbres, soit encore réduite à cette extrémité que de ne pouvoir faire aucun acte de vertu, d'être impuissante à aimer, à louer Dieu, à le remercier, à se réjouir de sa providence. Et que doit faire alors cette pauvre délaissée et abandonnée? Elle doit être comme la brebis, se laissant dépouiller de sa laine sans dire mot. Je veux dire, se laissant dépouiller des actes de vertu sans se plaindre. Mais elle doit avouer qu'elle mérite cela, étant un néant et ayant commis beaucoup de péchés.
>
> Mon enfant, cette privation des actes de vertu est un état auquel il faut passer pour arriver à la perfection. Faut que l'âme entende bien qu'elle n'a rien de soi-même et que tout son bien vient de Dieu, et qu'elle se connaisse mériter tous les châtiments du monde, qu'elle ne mérite pas la vertu et qu'elle est digne que Dieu lui

ôte le pouvoir de faire des actes de vertu, d'élever son esprit et de s'occuper en son amour. Oui, dit cette âme, je mériterais que Dieu me laisse tomber dans le désespoir et rage des damnés, ayant mérité l'enfer. Hélas, c'est beaucoup de faveur qu'il me fait, au moins, de me retenir. Je suis content d'endurer cela. Je ne veux pas me troubler. Dieu est le Maître. Voilà ce que fait l'âme.

Mon enfant, l'âme se sent parfois si délaissée qu'encore ne peut-elle faire même ce que je viens de dire. Alors elle prend patience; et sans faire autre chose que de pâtir d'être privée, elle demeure en repos, se laissant traiter à Dieu comme il lui plaît; elle ne murmure pas; mais supportant sa peine, elle se nourrit dans sa souffrance. C'est là un repos passif, et une vertu souffrante, plus forte en souffrant que si elle agissait. C'est alors que Dieu lui ôtant ses actes de vertu, la rendant impuissante à les opérer, travaille en son intérieur, et y fait de grands actes auxquels l'âme donne son consentement passif. Recevant ces trésors, mon enfant, endure tout : tu auras tout (f° 38 *a* et *b*).

Dieu dispose.

Il reste cependant quelque chose que l'âme n'a pas encore donné à Dieu : cette possibilité de supporter, de dire oui à Dieu. Cela même ne lui appartient pas. Elle pourrait bien être tentée de s'en faire gloire. Elle doit donc s'en dépouiller. Dieu tiendra alors en elle sa véritable place : il sera totalement maître de sa volonté qu'il conduira selon les desseins de son amour.

Mon enfant, faut être réduit jusqu'au néant, faut endurer de se voir sans force, non seulement pour produire des actes de vertu, mais encore sans force de recevoir cette privation. Car au degré précédent, l'âme est privée d'agir, mais non de souffrir. Elle a la vertu recevante. Mais ici elle n'a plus cette vertu recevante, elle est dépouillée. Que fera-t-elle? Elle n'a plus rien. Elle ne peut agir. Elle ne peut recevoir. Elle ne peut plus rien par sa volonté qui est tout anéantie. Ce qu'elle doit faire, c'est de ne faire rien contraire au vouloir de Dieu, d'être là, non agissante, non recevante, non souffrante par soi-même. Elle se laisse dépouiller de tout elle-même. Elle ne fait rien; et si elle peut être dite faire quelque chose, c'est qu'elle ne contredit pas.

Mon enfant, tu as ouï dire que les âmes, dans les extases de

l'entendement, sont ravies hors d'elles-mêmes. C'est ici bien plus avantageusement où l'âme est ravie, hors de sa volonté. Voire même sa volonté lui est ravie et comme anéantie. Elle se laisse ravir, dérober et anéantir. Et comme elle est fondée en son néant et misère, elle est là comme satisfaite de ne voir plus rien de soi que le néant et l'anéantissement.

Mon enfant, que feras-tu si tu es en cet état? Ne faut pas le violenter d'opérer; car tu ne pourrais; et si tu le peux ce ne sera pas des opérations convenables, mais dommageables. C'est pourquoi laisse Dieu faire ce qu'il veut. Attends la fin de son bon plaisir; et tu verras ce qu'il aura fait. O état sublime!...

C'est en cet état excellent où la dernière pierre de l'édifice spirituel de la perfection est posée. C'est ici où l'âme a ôté le dernier morceau de soi-même, et par conséquent le dernier empêchement à Dieu. Elle n'est plus. Elle ne peut plus rien de soi-même.

Dieu la voyant réduite à cet état précieux et dépouillée de ses haillons de créature, il commence à la disposer et à la rendre un autre soi-même. Il veut mettre le toit et le couvert à ce beau bâtiment de sa gloire.

Partant, belle âme, réjouis-toi. Bientôt tu te verras la chère épouse du grand Roi : non pas une même chair avec ton Époux, mais une même volonté; non par l'union de ta volonté à la sienne, car cette union empêche l'unité, mais par le néant de ta volonté, laquelle n'étant plus, tu auras celle de ton Époux; et ainsi étant une avec lui par l'unité de volonté, tu seras sa chère, son unique, et lui-même (f^os^ 39 *a* et 40 *a*).

★

Le terme de cette dialectique ascendante, c'est donc l'union avec Dieu : la volonté de Dieu est accueillie si parfaitemnt, l'âme est devenu si docile aux inspirations divines, qu'il ne reste plus d'obstacle à l'action de Dieu :

> Mon enfant, voilà le dernier et le non pareil et le non-plus-outre : c'est tout le pouvoir de l'amour qui est épuisé. Dieu fait en cela l'œuvre d'un amour divin et infini, faisant part à l'âme de soi-même et la faisant une avec soi-même. Il n'y a plus de division et de volontés diverses. Ce n'est plus l'âme qui vit, qui veut, qui peut, qui agit, qui souffre en elle, qui mérite — s'il faut ainsi dire — pour elle. Mais pour le mérite, il lui laisse en-

tièrement; car c'est là le trait de cet amour qu'il travaille pour l'âme et non pour soi.

Que diras-tu de cet état? Il faut fermer les yeux, de peur de t'éblouir. Il faut regarder que Dieu est le maître et qu'il peut ce qu'il veut. Et qu'il faut se rendre à ses pieds, sans faire autre chose que d'adorer ses secrets et ses œuvres (f° 41 *a*).

Ce terme, en fait, n'est jamais atteint parfaitement. Il est écessaire de reprendre incessamment l'œuvre du détachement. ıussi le P. Antoine y revient-il :

C'est chose certaine que, quoique tu vives non par ta propre vie mais par la vie de Dieu et la volonté de Dieu, néanmoins il y a toujours la racine de la vie humaine, je dis imparfaite. Car tu n'es pas en sorte anéantie qu'il n'y ait rien de toi-même. Tout y est, mais anéanti. Or ce qui est mort peut revivre et retourner prendre part à l'excellence de cet état par la complaisance; et croyant être bien avancé; et autres vues de propriété. Que dois-tu faire pour empêcher cette propre vie, qui ferait mourir en toi la vie de Dieu, et contraindrait Dieu même de se retirer? Tu dois faire mourir continuellement cette vie propre et ses actes; anéantissant tous les actes que tu fais, et tous les dons que tu reçois et la sublimité de cet état.

Mon enfant, tu anéantis tout cela, non pas en tant que ce sont les opérations de Dieu et de sa volonté opérante, les dons de Dieu, qui te rendent une même volonté et une même chose avec Dieu; mais en tant que tu peux les considérer ou comme tes opérations ou en tant que tu les regardes comme biens propres et tiens ou en tant que tu te délectes en eux, comme choses que tu considères sans Dieu et hors de Dieu. De sorte que par des regards tu rends ces grandeurs et excellences de ton Dieu en toi, choses basses et créées et qui mettent empêchement entre Dieu et toi et qui font la division et qui rompent l'unité (f^os^ 42 *b* et 43 *a*).

Dans cet état, l'âme ne peut s'abandonner à une quiétude ɔaresseuse. Il lui fait veiller, persévérer dans dans ce don d'elle-nême à travers les épreuves; celles-ci ne manquent jamais; ıotamment ces sortes de délaissements qui servent à mener à ɔon terme l'œuvre de purification :

Il est vrai que cet incomparable amour, voulant éprouver si tu lui es fidèle, fera souvent semblant de n'y être plus, parce que tu

ne sentiras ses opérations et il fera cela, afin de voir si tu y logeras quelque chose autre que lui. O ma belle âme ! ne loge rien de toi-même en l'absence de ce divin hôte! Loge-le en son absence. Mais comment faire ? Anéantis tout ce qui se présentera, qui ne sera pas lui; et loge son absence, recevant cette absence, souffrant cette absence comme la volonté de Dieu et Dieu même non opérant. Car il est en toi; mais il est sans opérer, du moins qu'il paraisse. Car cette non-opération de Dieu est une des plus ravissantes opérations de Dieu. Dieu regarde pour lors par les treillis, pour voir si ton cœur est uniquement fidèle. O mon enfant ! loge bien dans ton âme ce divin Seigneur; loge-le absent; loge-le non opérant; loge-le affligeant, délaissant et crucifiant; car il ne se fait pas sentir par ses opérations, ainsi par les peines et délaissements (f^os^ 43 *b* et 44 *a*).

La perfection qui est charité.

En terminant, le P. Antoine apporte encore des précisions sur cet état auquel l'âme doit aspirer. Il l'oppose nettement à l'extase de l'entendement. Celle-ci est une grâce qui n'est pas liée nécessairement avec la perfection de l'âme, bien qu'elle puisse y aider. Ici, nous sommes dans la ligne essentielle de la perfection qui est charité :

Mon enfant, ce n'est pas sans sujet que je te pousse à cette perfection, puisque c'est la plus haute qui puisse être. Il n'y a point d'état qui la surpasse en cette vie, et c'est le plus haut dans le paradis. Vois, mon enfant, ce dont on fait grand cas au monde, c'est de ces extases et ravissements; et, en effet, ce sont de grands dons de Dieu, par lesquels une âme est élevée et attirée par-dessus les sens à des connaissances bien grandes et à une grande union avec Dieu. L'attrait de Dieu est si puissant que la pauvre âme est contrainte de se rendre et le corps est destitué de ses fonctions sans voir ni sentir pour l'ordinaire. Du moins cela arrive quelquefois. Néanmoins le sommet de notre pratique est quelque chose de plus sublime et relevé. Tu me confesseras que dans l'extase, encore que l'âme soit élevée par-dessus ses sens et qu'elle ait ces grandes connaissances et unions, néanmoins c'est son entendement qui connaît et sa volonté qui aime et est unie, de sorte que l'âme est bien élevée et sublime; mais elle n'est pas

divinisée; et, si elle se peut dire divinisée, elle ne l'est que par l'union de l'entendement et de la volonté. Mais, en cette pratique, l'âme est non seulement élevée en Dieu, mais anéantie dans Dieu, en tout ce qu'elle est et peut avoir. Elle est divinisée, non par l'union, mais par l'unité. Sa volonté n'est pas seulement dans cette sublime union, mais elle n'est pas sa volonté : la volonté de Dieu a pris la place et opère elle-même (f^os 52 *b* et 53 *a*).

Enfin le P. Antoine essaie d'éclairer la doctrine à l'aide d'une terminologie plus précise. Il rejoint ici l'enseignement de sainte Thérèse. Mais celle-ci ne disposait pas d'une analyse théologique aussi poussée. Ce qu'elle nomme « une certaine union » et qu'elle décrit comme persistante, semble bien coïncider avec l'expérience que le P. Antoine désigne ici sous le nom de *surextase* :

> ... L'éclat est plus grand en l'extase. Mais ici la vertu et le bien possédé ou possédant sont plutôt une même chose et bien plus relevée et plus véritablement sublime.
>
> Tu as assez vu et connu cette vérité en ce que j'en viens de dire. Néanmoins, comme c'est une chose d'importance, je te dirai de plus que notre pratique est une véritable extase et plus qu'extase. Je la puis appeler *surextase*. Oui : je l'appelle surextase, car le mot *extase* veut dire : *hors de soi-même;* de sorte qu'en l'extase l'âme est hors de soi-même par l'opération de l'entendement, lequel sans dépendance des phantasmes voit les vérités surnaturelles autant que Dieu veut. Elle est encore hors de soi-même par l'union de la volonté qui suit les lumières de l'entendement et s'unit à Dieu, éclairée des mêmes lumières, sans rien voir des lumières ordinaires de l'entendement; et l'âme est hors de soi-même par la suspension des opérations sensitives. Mais en notre surextase, l'âme va plus avant. La volonté, — car c'est celle qui est considérable ici —, n'est pas unie à Dieu en la manière de l'extase; mais elle n'est plus, et est tellement sortie d'elle-même, — et l'âme par le moyen de la volonté — que cette volonté, n'étant plus, s'est perdue dans la volonté de Dieu, où étant anéantie, la volonté essentielle de Dieu est la volonté de l'âme, qui opère tout en l'âme. Voyez si ce n'est pas une surextase, une plus qu'extase.

En somme, dans l'extase, la volonté suit normalement les lumières qui ravissent l'entendement; mais il se peut que, dans

son fond, un écart demeure entre la volonté de l'homme et celle de Dieu. La vision n'embrasse qu'un domaine limité, dans lequel la volonté adhère à l'objet; mais pour le reste, les résistances à Dieu sont encore possibles. Ici, dans la surextase, la personne tout entière est commandée par la volonté, et celle-ci étant comme engloutie dans la volonté de Dieu, la docilité à Dieu est parfaite; c'est dans ce sens que le P. Antoine peut parler d'unité. Il va de soi que ce sommet de la perfection est un idéal auquel il est impossible de parvenir ici-bas d'une façon définitive. Néanmoins il vaut la peine d'y tendre, d'accepter décidément de tout livrer jusqu'à l'extrême limite : en perdant tout, on retrouve tout en Dieu.

★

Tel est le message du P. Antoine du Saint-Sacrement. Il ne fait que prendre au sérieux la parole du Christ : « Qui perd son âme, la trouve. » Ce que le P. Antoine a réalisé et expérimenté dans sa propre vie, il l'enseigne à ses disciples dans ce petit écrit, traçant vraiment, comme il le dit, *la voie pour parvenir à la plus haute perfection.*

R.-L. Oechslin, o. p.

LES LIVRES

PATRISTIQUE

GERMAIN HUDON : *La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon*. Coll. « Lex Orandi ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 275 pp.; 990 fr.

Cette étude ne nous donne pas seulement une interprétation de la doctrine de saint Léon le Grand. En effet, à traverd cet exemple de l'un des plus grands parmi les Pères de l'Église, nous y voyons se dégager le vrai sens et la portée de ce retour aux sources — bibliques, liturgiques, patristiques — dont on parle tant de nos jours. Qu'il s'agisse de la Bible, de la liturgie ou des Pères, c'est toujours sur le même point que, par des voies diverses, notre attention se trouve attirée : s'il est important de souligner la nécessité de l'effort personnel, l'aspect psychologique et humain de la vie spirituelle, cet aspect lui-même ne saurait être vraiment compris, et interprété sans erreurs ni déviations, si on le met au centre, comme la réalité essentielle, oubliant plus ou moins — au moins en pratique — qu'il n'est autre chose qu'un effort pour nous prêter à ce que tout en nous soit pénétré et transformé, ouvert à un mystère plus profond, un mystère de vie, qu'anime un dynamisme divin : la présence du Christ vivant dans ses membres. Car la grâce du baptême ne nous a pas seulement donné un don surnaturel venant fortifier, soutenir notre effort personnel vers Dieu, mais elle nous a insérés dans le Christ, dans ce mystère de l'Incarnation dans lequel il assume l'humanité tout entière, la faisant communier en cette assimilation avec lui, qui est notre Chef. « L'Incarnation a uni le Verbe à toute la nature humaine d'une façon si admirable qu'un seul et même Christ se retrouve dans le Premier-né comme dans tous les saints. »

C'est dans cette perspective toute surnaturelle que l'ascèse chrétienne prend son vrai sens : elle apparaît comme un effort essentiellement commun, accompli dans ce corps du Christ qu'est l'Église, soutenu sans cesse par le dynamisme surnaturel dont le Christ anime son corps, continuant dans l'Église le mystère de son Incarnation, la conformant à lui-même, à chacun de ses mystères présents, avec toute la puissance de vie qui est en eux, dans les rites sacramentels, dans la célébration du cycle liturgique. C'est ainsi que se trouve restaurée, en chacun des membres du Christ, cette image de Dieu ternie par le péché, que seule la conformation au Verbe Incarné peut restituer en nous.

L'auteur ne manque pas de nous rappeler que ce retour aux sources ne doit pas nous faire mépriser le travail accompli dans l'Église pendant plusieurs siècles : « Cette recherche de Dieu (que décrivent les Pères) peut toutefois s'harmoniser avec une méthode plus psychologique ou subjective, comme celle des grands Espagnols du XVI^e^ siècle. » Il n'en reste pas moins que l'accent mis sur le caractère essentiellement surnaturel de notre vocation dans le Christ n'invite pas seulement à enrichir notre conception de la vie spirituelle, mais

aussi peut-être à redresser tels gauchissements des perspectives auxquels a pu porter parfois un accent mis trop uniquement sur l'aspect psychologique et moral — sur cette part d'effort humain qu'il faut s'essayer à consentir généreusement, mais sans cesser pour autant de mettre toute son espérance dans le Christ, notre unique Sauveur, et dans le don infiniment gratuit de l'amour du Père qu'il est venu nous apporter. Ce don, cette vie qu'il nous est donné de vivre dans le Christ, c'est un don d'amour, dont le sens profond nous échappera toujours si nous n'en vivons pas dans cet esprit d'universelle communion qui est celui de la divine charité. « La perfection du chrétien est le rayonnement en lui de l'Amour divin, apparu dans le Verbe incarné; mais cette splendeur est celle du membre d'un corps qui doit, selon l'exigence même de sa sainteté chrétienne, chercher le bien de l'organisme entier. Ainsi, pour tous les chrétiens, l'idéal de perfection est au plus haut titre celui de l'Église dont ils sont les pierres vivantes et raisonnables. »

G. Lefèbvre.

Pierre CANIVET, s.j. : *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*. « Bibliothèque d'histoire de l'Église ». Bloud et Gay, Paris; 384 pp.; 3.800 fr.

L'œuvre apologétique de Théodoret de Cyr — la *Thérapeutique des maladies helléniques*, comme transcrit un peu trop littéralement le P. Canivet dans l'excellente édition et traduction qu'il vient d'en donner pour « Sources chrétiennes » — est un fruit d'automne de la grande tradition apologétique chrétienne en face de l'hellénisme dont les écrits de saint Justin constituent le premier monument important. Il est d'ailleurs remarquable que les œuvres qui s'affrontent ainsi pendant près de trois siècles le font presque toujours avec le délai d'une génération. Heureux temps où la pensée se donnait ainsi le temps de mûrir.

Et pourtant, la vaste entreprise apologétique de Théodoret est une œuvre de jeunesse. Elle fut rédigée, pendant la persécution perse de 417-423, dans la retraite monastique de la région d'Apamée où Théodoret s'était rendu après avoir achevé à Antioche des études plus littéraires que philosophiques. Le P. Canivet s'arrête longuement à reconstituer ce milieu intellectuel de la grande cité, véritable capitale de l'hellénisme, dont le sophiste Libanios maintenait les traditions. Il y a là tout un milieu intellectuel qui demeure fermé à l'influence chrétienne. L'hellénisme représente donc une véritable infirmité pour laquelle Théodoret propose une thérapeutique fondée sur la psychologie de l'incroyant et une pédagogie progressive, morale autant qu'intellectuelle, susceptible de guider sa marche vers la conversion. Il reprend ainsi, sur un plan plus ample, le dessein de Clément d'Alexandrie dans son Protreptique et son Pédagogue, mais y joint une Préparation et une Démonstration évangélique dans la ligne d'Eusèbe de Césarée. Le fait-il sur frais nouveaux ? De quelle documentation dispose-t-il et comment travaille-t-il ? Autant de questions auxquelles le P. Canivet entreprend de répondre à partir d'une enquête attentive qui tente de reconstituer, livre par livre, le dossier de la Thérapeutique. Il se trouve ainsi amené à détecter un florilège platonicien qui vient s'ajouter aux textes connus au travers de Clément, d'Eusèbe, d'Aétios et du recueil attribué à Plutarque. En fait peu de contact direct avec les sources; guère plus de grandes préoccupations philosophiques, mais un souci évident de répondre aux besoins réels de contemporains que l'auteur connaît bien. C'est ce qui fait l'intérêt d'une entreprise apologétique, où nous entendons pour la dernière fois, avant le triomphe définitif du christianisme et l'effon-

-ement de l'hellénisme, un dialogue
yal entre deux conceptions de
homme et de sa destinée.

I.-H. Dalmais.

. F. OSBORN : *The philosophy of Clement of Alexandria*. « Texts and Studies ». Second Series, 3. Cambridge University Press, 1957; 206 pp.; 30 sh.

Peut-on parler d'une philosophie de lément d'Alexandrie ? Assurément as si l'on entend philosophie d'un stème logiquement construit. Mais on entend par philosophie une réexion sur les grands problèmes que ose la complexité et la contingence monde, l'aspiration de l'homme à perfection morale et à la vérité, oute l'œuvre de Clément est une réexion philosophique. Il se propose e mettre en évidence que seule la évélation chrétienne résout les conadictions de l'existence dans le mysre du Christ. Cette philosophie est, omme toute la philosophie antique, ne pédagogie. L'auteur de ce petit vre a regroupé autour de quelques rands thèmes : Dieu, la bonté, la érité, les principales questions aborées par Clément. Il a le souci de le eplacer parmi les divers courants de ensée qu'il a pu connaître ou qu'il a û affronter. Pour nous aider à comrendre la manière assez déroutante e son auteur, il recourt assez fréuemment aux poètes et aux romaniers.

On ne demandera pas à ces pages ne étude fouillée des points controersés de la pensée de Clément ou ême de ses intentions réelles. L'auur se montre informé des travaux écents, mais n'entend pas s'engager ans les controverses. Il a lu attenivement l'œuvre de Clément et s'efforce de nous la faire goûter. A ce tre, ce livre peut être considéré omme une introduction à une lecture ructueuse du maître alexandrin qui érite, à bien des égards, d'être onsidéré comme le premier philosohe chrétien.

I.-H. D.

Paul GALLAY : *Grégoire de Nazianze*. Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éd. Ouvrières, Paris, 1959; 102 pp.; 390 fr.

Parmi les Pères de l'Église, il est peu de figures plus attachantes que celle de Grégoire de Nazianze; il en est peu aussi qu'il nous soit possible d'approcher de plus près. Grégoire nous a laissé de véritables mémoires sous forme d'un long poème; il a laissé s'épancher son âme aimante et méditative dans ses vers comme dans les lettres assez nombreuses parvenues jusqu'à nous. Mais il est également pour la tradition « Grégoire le théologien », l'évêque auquel il fut donné, bien malgré lui, d'exposer la doctrine orthodoxe sur la Trinité et d'accueillir en sa ville épiscopale le concile de Constantinople qui mettait fin aux controverses suscitées par l'arianisme et prolongées durant un demi-siècle.

Nul n'était mieux préparé que M. l'abbé Paul Gallay, éditeur et traducteur de saint Grégoire, à présenter au grand public la personne et l'œuvre du frère de saint Basile. En quelque vingt-cinq pages, il brosse le tableau de cette existence mouvementée d'un homme qui n'aspirait qu'au silence et à la solitude. Les textes retenus dans l'anthologie nous font connaître les aspects si divers de son génie et l'essentiel de son message.

I.-H. D.

G. PENCO, o.s.b. : *S. Benedicti Regula*. Éd. La Nuova Italia, Florence, 1958; CVIII-284 pp.; 3.500 lires.

Ce volume contient : 1) Une édition critique de la Règle de saint Benoît (RB) qui ne prétend pas être définitive, mais donne du moins un texte contrôlé et éclairé par un appareil de variantes; y est adoptée cette division en versets numérotés qui figure en plusieurs éditions récentes

et dont il faut souhaiter qu'elle se répande, car elle facilite beaucoup l'indication des références. 2) Une traduction italienne. 3) Un apparat de sources, plus abondant qu'il n'est dans les éditions précédentes. 4) Des références aux textes parallèles de la *Regula Magistri* (RM), avec, quand il y a lieu, les variantes de ce texte dans ses deux témoins manuscrits anciens. Ceci constitue la principale originalité de ce volume et fait de lui un instrument extrêmement utile, voire indispensable, pour qui veut commenter RB, dont bien des passages ne prennent tout leur relief, parfois même tout leur sens, qu'à la lumière de RM, quelle que soit l'opinion que l'on adopte au sujet de l'antériorité respective des deux documents, — que RM soit la source de RB ou qu'elle en soit un dérivé et, pour ainsi dire, le premier commentaire. Sur ce point Dom Penco s'explique en une longue introduction (pp. I-CVIII) et une conclusion développée (pp. 191-281). Ce n'est pas qu'il y apporte beaucoup d'éléments neufs; mais il y offre une vue d'ensemble claire, bien informée, du problème, de l'état actuel des travaux qui cherchent à le résoudre, des résultats déjà acquis. Dom Penco ne dissimule pas qu'il incline vers l'opinion de ceux qui voient dans RM un document dont dépend RB : philologues, historiens et liturgistes pourront encore en discuter, marquer leur accord ou leur désapprobation. Du moins possède-t-on un aperçu des données principales. Sur tels points les jugements paraîtront quelque peu sommaires. Peut-on dire, par exemple, que saint Benoît « a coupé court à l'institution érémitique » (p. LVII), alors qu'on vient de reconnaître, à la page précédente, qu'il devait y avoir des ermitages autour des *cœnobia* dont sont issus tant RM que RB ? On pourra regretter aussi l'absence de concordance verbale. Une bibliographie énumère les titres les plus importantes (pp. XI-XVIII). Bref, ce volume, même s'il comporte des pages contestables, s'avère un livre utile : tout ce qui y précède, entoure et suit le texte de RB est puissamment évocateur du milieu ascétique ancien dont ce document est le témoin privilégié.

J. LECLERCQ.

PROTESTANTISME

PIERRE LESTRINGANT : *Visage du protestantisme français*. Les Cahiers de Réveil, Tournon (Ardèche), 1959; 214 p.

Ce volume est publié à l'occasion du Jubilé protestant : 1959 marque, en effet le quatrième centenaire du premier Synode national des Églises réformées en France. La première partie de l'ouvrage du professeur Lestringant, doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante de Paris, présente une vue d'ensemble sur la géographie et la physionomie sociale du protestantisme français. Les parties suivantes sont consacrées respectivement à l'Église réformée, à l'Église luthérienne et aux Églises baptistes. Dans tous les cas, l'auteur éclaire le présent par le passé.

L'information de P. Lestringant, très riche pour l'Église réformée, s'amenuise pour les luthériens et devient vraiment maigre pour les baptistes. Mais quelle importance réelle ces derniers ont-ils dans notre pays ? A peu près aucune sans doute, ce qui n'est guère étonnant s'ils ne comptent (suivant une statistique déjà vieille de vingt ans, mais citée par notre auteur) que 1.600 membres *baptisés* et 24 pasteurs (le chiffre des adhérents et sympathisants est naturellement supérieur).

Il n'en est pas de même pour le luthéranisme qui représente, lui, plus de 40 % du protestantisme de

hez nous. Il fait malheureusement ans ce livre figure de parent pau- re.

On pourrait aussi reprocher à 'étude du professeur Lestringant son aractère un peu décousu, son man- ue de synthèse, de vue d'ensemble, le conclusion. Mais, dans la préface, e pasteur Bourguet répond par vance à ces objections, que l'auteur 'était formulées à lui-même avant e consentir à livrer le manuscrit de on cours. Nous aurions donc mau- aise grâce à insister. Disons plutôt u lecteur catholique qu'il trouvera ans cet ouvrage clair bien des ren- eignements et des jugements pré- ieux et solides. Une bibliographie hoisie lui permettra d'ailleurs de ousser plus loin son étude s'il a le ésir de mieux connaître ses frères rotestants.

R. Beaupère.

Oscar CULLMANN : *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1958; 70 pp.

Se souvenant de la collecte organi- ée par saint Paul en faveur de l'É- glise, mère de Jérusalem, mais la ransposant dans le contexte ecclésias- ique actuel qui est différent, les ca- holiques devraient, pendant la Se- aine de l'Unité (18-25 janvier), pour raduire en acte leur prière, faire une uête pour les pauvres protestants et, éciproquement, les protestants de- raient collecter des secours pour les auvres catholiques. Cet acte consti- uerait un signe, non pas de l'unité otale qui, à vues humaines, est mpossible entre protestantisme et atholicisme, mais de la solidarité qui ie tous ceux qui confessent Jésus- Christ.

M. Cullmann a tenu compte des bjections et des critiques faites à son énéreux projet depuis deux ans. Tel u'il est présenté aujourd'hui, il est arfaitement acceptable par tous les hrétiens. Nous souhaitons vivement ue, en tenant compte des circons- tances locales, on s'efforce de le réali- ser largement.

René Beaupère.

E.-L. MASCALL : *The Recovery of Unity, A Theological Approach.* Longmans, Londres, 1958; 242 p.

Trois convictions fondamentales étayent la réflexion du célèbre théo- logien anglican sur la réunion des chrétiens. Il est persuadé d'abord que le problème de l'unité chrétienne est fondamentalement d'ordre théo- logique. Certes, des facteurs non théologiques, culturels, sociologiques, voire politiques, etc., ont joué et jouent un rôle dans la désunion. Mais, d'une part ils sont secondaires et, d'autre part ils provoquent des prises de position théologiques.

La deuxième conviction de notre auteur a été à plusieurs reprises déjà exprimée par lui : il convient, pense-t-il, de remonter en deçà de ce qui oppose les uns aux autres les chrétiens séparés ou même de ce qu'ils croient posséder encore en commun depuis le Moyen Age et la Réforme. Il faut retrouver, sans ro- mantisme ni archéologisme, les raci- nes chrétiennes dans la primitive Église. Et, au passage, le Dr Mas- call précise que c'est une illusion de penser découvrir cette Église primi- tive dans les Églises orthodoxes *d'aujourd'hui* : elles n'ont connu, certes, ni le Moyen Age occidental ni le drame de la Réforme, mais cela ne signifie pas qu'elles soient pures de toute déformation théolo- gique, liturgique ou spirituelle.

Enfin le Dr Mascall estime que le ressourcement théologique devrait être recherché même s'il ne condi- tionnait pas l'unité chrétienne, car une théologie équilibrée est néces- saire à l'épanouissement de la vie chrétienne.

Notre auteur applique de façon ma- gistrale ces principes, en particulier à l'étude de trois problèmes fonda- mentaux : la liturgie, l'Église et le ministère, l'Église et la papauté. Il

expose sa pensée en citant et en discutant un certain nombre d'œuvres théologiques ou historiques marquantes de ces dernières années, tant catholiques que non catholiques, faisant par là une nouvelle fois la preuve de sa vaste culture. (Nous avons cependant été frappé par l'absence de toute référence aux écrits de L. Newbigin.)

Le théologien catholique, qui se trouvera d'accord sur bon nombre de points, mais qui lira aussi, principalement dans le chapitre consacré à la papauté, un certain nombre de jugements sévères, ne pourra se dispenser de réfléchir aux pertinentes questions que lui pose le Dr Mascall dans ce livre stimulant.

R. Beaupère.

Thomas F. TORRANCE : *Le Sacerdoce royal.* Coll. « Verbum Caro », n° 90. Éd. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel, 1958; 100 pp.; 300 fr.

Ce beau livre, traduit par les Frères de Taizé, est bien caractéristique de l'esprit du théologien réformé contemporain dont la pensée nous semble le plus digne de respect, tant par son honnêteté, son effort d'ouverture, que par sa fidélité à ses propres principes. Tout ce qu'une pensée protestante qui ne veut absolument pas admettre une structure de l'Église qui lui ferait exercer, de quelque manière qu'on l'entende, quelque pouvoir propre au Christ peut cependant accepter des conceptions traditionnellement catholiques sur ce point, on le trouvera là. Et l'on constatera que ce n'est pas peu... Et cependant, l'impression finale reste décevante. Non seulement parce que c'est finalement, suivant l'expression anglaise, la pièce de *Hamlet* sans le prince de Danemark, mais parce qu'il faudrait bien enfin que nos Frères réformés acceptent de se poser cette double question : où trouve-t-on dans le Nouveau Testament ce principe qu'un homme ne peut en aucun cas, dans l'Église et pour l'Église, recevoir du Christ lui-même, dans une institution fondée par lui, un pouvoir qui vient de lui ? — que fait-on des textes catégoriques, concernant l'apostolat, qui non seulement supposent évidemment que c'est parfaitement possible, mais qui énoncent la conviction que c'est ce que le Christ a voulu ?

C'est en tout cas un signe des temps que les mêmes éditions qui publient ce livre n'aient pas hésité à publier aussi celui de Gregory Dix (*Le Ministère dans l'Église ancienne*, Paris, 1955) où l'autre point de vue se présente, avec peut-être le même exclusivisme, et surtout une virtuosité qui nuit quelque peu à la force irrésistible des meilleurs arguments.

Louis Bouyer.

LES DISQUES RELIGIEUX

Jean-Marie Vianney, le saint Curé d'Ars, 30 cm. *Erato* LDE 3108.

Le centenaire du Curé d'Ars provoque la parution de plusieurs disques. Une fois de plus, c'est dans la collection *La Lumière du monde* (où ont paru *Naissance de Lourdes, Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld*) que vient de sortir le mieux construit. Le producteur Louis Fournier a su s'assurer les meilleurs collaborateurs, tant pour le texte que pour l'interprétation. René Pontet et l'abbé Nodet ont bâti un scénario dont l'intérêt ne faiblit pas un instant. Au lieu d'un récit continu qui aurait pu être lassant, ce ne sont que dialogues de personnages vivants — et bien vivants ! — qui nous plon-

nt en pleine actualité. Seize contemporains jouent le jeu du village Ars, de l'arrivée du Curé Vianey jusqu'à sa mort. Pas l'ombre de ntaisie pourtant : authentiques ntes les paroles placées dans la uche du saint (et dites par Fernand doux avec une admirable justesse ton et une grande variété de restre); les paysans, le maire, l'inoyant, Mlle d'Ars, l'instituteur... st ainsi qu'ils ont réellement réagi. s se réveille, sur la première face ce disque, comme il s'est réveillé ns l'histoire; sur la seconde, il dent un de ces hauts lieux du IXe siècle où, par un pauvre mme, a soufflé l'Esprit. Peu à peu, r la grâce d'une mise en œuvre ii témoigne d'un grand art, le vige du saint Curé apparaît humble, noncé, rivé à sa tâche, affamé de lut pour ses ouailles, contemplatif, ûlant d'amour. On ne peut guère ver d'une plus parfaite réussite ur manifester « la lumière du onde », celle de Jésus-Christ qui ille par ses saints. (Un film fixe . *P. Color,* dû aux mêmes auteurs, t synchronisé avec ce disque).

ES SAINTS PATRONS du mois d'août, 45 tours. *Festival.*

Saint Jean-Marie, Curé d'Ars FSP 45 3013). Patron des Jeanlarie et surtout des curés de paoisse, il avait droit à sa place dans ette collection destinée aux enfants. e texte de L. André-Delastre, dit ar G. Rollin, n'a pas le mouvement u précédent; il raconte plus qu'il 'évoque, et il moralise autant qu'il aconte; l'élément dramatique en est peu près absent. Mais les traits rincipaux de la figure du Curé d'Ars nt été retenus et l'attention de l'enant sérieux se soutiendra sans doute usqu'au bout. (Rappelons, puisque a fête se célèbre ce mois, l'épisode e sa vie raconté dans le disque *rc-en-ciel,* éditions *Jéricho* ; très ramatique, celui-là, il complétera heureusement celui de *Festival;* et sur l'autre face, une pittoresque histoire biblique, *David et les ours,* réjouira petits et grands.)

Saint Dominique (FSP 45 3001). Quand on aime saint Dominique comme un Père et Stanislas Fumet comme un ami, on est terriblement exigeant; et donc déçu de ce que l'ami a trouvé à dire sur le Père. Caractériser saint Dominique par « la gentillesse », avouons que c'est un peu... faible. S'étendre sur l'étoile et le petit chien, sur la résurrection du jeune Napoléon..., oui, oui, bien sûr, si on disposait de beaucoup de place. Mais dans ce cadre restreint, il y avait tellement mieux à dire ! un autre souffle à faire passer dans des cœurs d'enfants ! Ce saint aux horizons de chrétienté, cet homme qui a parcouru l'Europe à pied, ce missionnaire angoissé par le sort de ses frères, ce chevalier des tournois anti-albigeois, etc., quel beau disque à faire! En attendant, les Dominique qui ne connaissent pas leur patron écouteront avec profit celui-ci.

Saint Louis (FSP 45 3004). Une page d'histoire de France par le professeur d'histoire Jacques Madaule, avec de copieuses citations de Joinville et de saint Louis. Foin des anecdotes : on nous trace à grands traits une fresque historique, piquée de « moralités ». Juste l'inverse du saint Dominique. Comme ces élèves (pardon ! je veux dire ces enfants qui écoutent l'histoire) sont intelligents ! Il est vrai que P. Bertin la dit si bien. C'est égal : on ne m'ôtera pas de l'idée que l'art du disque est autre que l'art du discours.

Sainte Marie (FSP 3009). Nous avons déjà recommandé ce disque, mais l'approche du 15 août nous invite à dire aux parents : fêtez Marie en le faisant écouter à vos enfants; c'est le meilleur de la collection, une petite merveille de piété mariale authentique..

Saint Bernard (FSP 45 3007). Ici, l'évocation est parfaite; le récit bien

enlevé; les citations bien choisies pour situer Bernard et sa brûlante passion au centre de la chrétienté, appelant chacun à son devoir, puis à la croisade; le bruitage bien en place (chevaux, hurlements des loups, cris de foule, cloches). Le *Salve Regina* cistercien s'élève à la naissance de Clairvaux et à la mort de Bernard. Roland Cuny et Julien Bertheau ont bien servi les petits Bernard.

VISAGES DE SAINT BERNARD, 25 cm. *Encyclopédie sonore Hachette.* 270 E 829.

Le propos de cette collection « Visages de l'homme » est de fournir aux étudiants une anthologie des textes à travers lesquels se découvre le visage des grands personnages du passé. Dom J. Leclercq, un des meilleurs spécialistes de saint Bernard, a choisi et traduit quelques-unes des plus belles pages où s'exprime l'amour du moine qui a le plus éloquemment parlé de l'amour au XII[e] siècle : amour au service de l'Église; amour de charité pour soi (appel à la conversion) et pour les siens (pleurs sur la mort de son frère); amour du Christ, Dieu parmi nous; hymne à l'Amour (du commentaire sur le Cantique des cantiques). Bossuet disait de lui : « Le dernier des Pères, il en est aussi le plus grand. » Comme celle des Pères, sa parole est tout imprégnée de Bible et de liturgie; mais ce médiéval est un sensible, précurseur d'une piété plus tendre, qui s'épanouira (et s'exagérera) après lui; un austère aussi, à la mystique exigeante : « L'amour accapare tout. » Et un orateur, qui est fait pour être entendu : A. Balpêtré lui prête sa voix, meilleure dans la force que dans la tendresse. Dom Leclercq a écrit quinze pages de commentaires qui aideront à découvrir l'œuvre et l'homme et à mieux saisir la portée des textes qu'il a judicieusement choisis.

JONAS, PROPHÈTE DES NATIONS, 25 cm. *Studio S.M.* 33-35.

La collection « Parole de Dieu » veut faire entendre, sans commentaires, le texte de la Bible. Le premier disque, *Abraham,* nous avait paru bien austère. Celui-ci est très supérieur, grâce à l'introduction d'éléments musicaux qui font corps avec l'histoire (cris d'appels des matelots vers Yahwé, psaume de Jonas, etc.) ou qui la structurent (thèmes pascals : la lutte de la vie et de la mort exprimée par l'air du *Victimae paschali laudes,* le triomphe de la vie exprimé par la musique de l'*Alleluia*). Le P. Gelineau l'a réalisé avec la collaboration des Pères du Saint-Esprit de Chevilly; le P. Deiss a écrit pour la pochette une parfaite « introduction au livre de Jonas » (inspirée de celle de M. Feuillet pour la Bible de Jérusalem) ; sa lecture est indispensable pour comprendre le message « missionnaire » de ce conte merveilleux qui proclame la miséricorde de Dieu pour les païens. Après quoi on aura envie de lire tout entier le livre de Jonas et le but du disque sera atteint.

OFFICE DU SOIR D'APRÈS LES COMPLIES DU DIMANCHE, 45 tours. *Jéricho* JCp 5.

Nous sommes heureusement fort loin des « Complies en français sur des airs grégoriens » qui furent les balbutiements du renouveau liturgique. A paroles françaises il fallait musique originale. Sur une traduction du P. Serrand étudiée pour le chant, le jeune et déjà célèbre musicien anglais Anthony Milner a écrit une mélodie vigoureuse et chantante. Certes, l'exécution exigera quelques répétitions, mais une modeste chorale paroissiale en viendra aisément à bout; et nous imaginons même aisément un groupe de foyers, pendant ces vacances, achever son dimanche par cette prière du soir après l'avoir

availlée en semaine. Le répons et ymne (qu'on a eu raison d'expri- r en vers français, c'est un poème!) nt particulièrement bons. Le texte usical est édité par les Éditions du erf.

HANTS PRÉMONTRÉS, 30 cm. R.C.A. F 530 001.

On connaît assez peu les Prémon- és, Chanoines réguliers de Saint- ugustin, peu nombreux en France. eur abbaye de Saint-Michel de Fri- olet, en Provence, a été rendue célè- e par A. Daudet, mais nous ne ommes plus à l'époque de « l'élixir i P. Gaucher » et lés « Pères lancs » d'aujourd'hui chantent l'of- e dans la sainte paix millénaire olue par saint Norbert. Tous ceux ui goûtent le beau grégorien vou- ront entendre « le leur », car ils nt leur manière, souple et vibrante, le chanter, de Noël à la Tous- aint, de l'*Alleluia* au *Salve Regina* : ulle tension hiératique, mais une spiration vivante et naturelle, une âle franchise. C'est un enchante- ent.

O TOI, QUI SAIS CHANTER, par *Jacques Roussel*, 45 tours. *Pastorale et Musique* 17011.

Enfin un franciscain ! disions-nous es chansons du P. Bernard. Nous ouvons dire aujourd'hui : enfin un ric ! et un père de famille (28 ans). ncore une guitare, et même deux, sienne et celle de Grégoire, son mi. C'est simple et frais, sans pré- ntion; ça se fredonne, le sourire aux vres (*Le petit chat*) ou du vague à âme (*Pastorale*); ou ça se chante vec foi quand on n'a pas renoncé à ouloir un monde meilleur (*O toi qui ais chanter*). Bon succès à Jacques oussel et à son parolier Jean Mas- ol ! (Livret noté contenant seize hansons peut être joint au disque).

J.-S. BACH, récital *Dinu Lipatti*, 25 cm.; *Columbia* FC 25009. Récital *Edouard Comette*, 25 cm. *Columbia* FC 25004.

La perfection de l'enregistrement Pathé-Marconi et la qualité exceptionnelle des interprètes recommandent ces deux disques à tous ceux qui aiment Bach. — D. Lipatti joue la Partita n° 1 en *si* bémol majeur et les transcriptions pour piano de la cantate « Jésus que ma joie demeure », des préludes de choral « Je crie vers toi, Seigneur Jésus » et « Sauveur des païens », et de « Siciliana ». Tout a été dit sur la perfection de ce style Dinu Lipatti : rigueur et chaleur, sérénité et passion, émotion contenue et intensité expressive, pureté, clarté, mouvement..., le « classicisme » de Bach, son humaine tendresse, l'intensité de son regard contemplatif, exprimés par l'unique piano, qui devient, sous les doigts de l'artiste, orgue, flûte et clavecin. — Il reste que l'orgue fut pour Bach l'instrument de prédilection et que nul n'a su jouer mieux de cet univers sonore pour exprimer l'infini du monde sacré vers lequel tend le meilleur de l'homme, son angoisse et sa joie, sa quête de l'éternel et de l'immuable et le tumulte de son cœur perpétuellement mobile. Sous les voûtes de la Primatiale Saint-Jean de Lyon, dont Ed. Comette touche les orgues, on entend sous sa forme originale le choral « Jésus que ma joie demeure » de la cantate 147 et le « Choral du Veilleur » de la cantate 140, la célèbre « Toccata et Fugue en *ré* mineur » et « la Passacaille et Fugue en *ut* mineur ». De quoi alimenter, pendant ces vacances, la prière des moments de méditation qu'il faudra bien arracher à la « distraction » : plus que toute autre, cette musique, ainsi jouée par le piano de Dinu Lipatti et par l'orgue d'Ed. Comette, y aidera puissamment.

H.-CH. CHÉRY, o.p.

LIVRES REÇUS

AGUDELO (Florentino, s.m.m.) : *Naturaleza de esclavitud mariana segun el Padre Bartolomé de los Rios y San Luis Maria de Montfort*, Bogotta, 1958; 242 pp.

ALAPINI (Julien) : *Les Dahoméens et Togolais au Centenaire des Apparitions*. Préface de Mgr BOUCHEIX. Éd. Aubanel, Avignon, 1959; 164 pp.; 800 fr.

ALPHANDÉRY (Paul) et DUPRONT (Alphonse) : *La chrétienté et l'idée de croisade*. Tome II : *Recommencements nécessaires*. Coll. « L'évolution de l'humanité ». Éd. Albin Michel, Paris, 1959; 338 pp.

ASSAILLY (Dr Alain) : *M. Vianney, Curé d'Ars, médium et médiateur ?* Préface de Jean DAUJAT. Les productions de Paris, 1959; 228 pp.

Aux fontaines de la Bible. Chansons. Paroles de J.-Cl. RENARD et Th.-G. CHIFFLOT, musique de G. VINCENT, illustrations d'Albert GÉRARD. Éd. du Cerf, Paris, 1959.

BECQUÉ (Louis) : *Les trois mariages*. Éd. Casterman, Paris, 1959; 96 pp.; 450 fr.

BERNOVILLE (Gaëtan) : *La Sainte du Rouergue, Émilie de Rodat, Fondatrice de la Sainte Famille*. Éd. Bernard Grasset, Paris, 1959; 384 pp.; 1.200 fr.

BISSONNIER (Henri) : *Pédagogie de résurrection*. De la formation religieuse et de l'éducation chrétienne des « inadaptés ». Éd. de Fleurus, Paris, 1959; 290 pp.

BLANCHET (André) : *La littérature et le spirituel*. Tome I : *La mêlée littéraire*. Préface de Henri DE LUBAC, s.j. Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1959; 328 pp.

BONNEFOI (Jean-François, o.f.m.) : *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*. Casa Editrice Herder, Rome, 1959; 468 pp.; 4.800 lires.

BORBÉLY (László von) : *Aus dem Tagebuch eines Todeskandidaten*. Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln am Rhein, 1959; 108 pp.

BORNE (Étienne) : *Le problème du mal*. Coll. « Initiation philosophique ». P.U.F., Paris, 1959; 120 pp.; 360 fr.

BROU (Dom Louis, o.s.b.) : *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte Commentaire liturgique*. Coll. de Pastorale liturgique. Apostolat liturgique, Bruges, 1959; 132 pp.

BUBER (Martin) : *La vie en dialogue*. Je et tu. Dialogue. La question qui se pose à l'individu. Éléments de l'interhumain. De la fonction éducatrice. Traduit par Jean Loewenson-Lavi. Coll. « Philosophie de l'esprit ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1959; 254 pp.

BUR (Jacques) : *Laïcité et problème scolaire*. Préface de S. Exc. Mgr BLANCHET. La Bonne Presse, Paris, 1959; 288 pp.; 770 fr.

COLOSIO (Innocenzo, o.p.) : *Un grand maestro domenicano, Pierre Mandonnet (1858-1936)*. Coll. « Ascetica e Mistica ». Libreria Editrice Fiorentina, 1958; 24 pp.; 150 lires.

CORNÉLIS (H., o.p.) : *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*. Tiré à part de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XLIII. Librairie J. Vrin, Paris, 1959; 96 pp.

COUSSON (Jean Caradec) : *Paul de Magallon d'Argens. Un promoteur de la Renaissance Hospitalière et Religieuse au XIX^e siècle*. Éd. Vitte, Lyon-Paris, 1959; 346 pp.

ULLMANN (Oscar) : *Christologie du Nouveau Testament.* Coll. « Bibliothèque théologique ». Éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959; 304 pp.

ELHAYE (Philippe) : *La Philosophie chrétienne au Moyen Âge.* Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1959; 128 pp.; 350 fr.

ERMENGHEM (Émile) : *Vies des Saints musulmans.* Coll. « La Chamelle ». Éd. Baconnier, Alger; 420 pp.

ESMULLIER (P., Montfortain) : *Ma consécration mariale.* Maison du Saint-Esprit, Saint-Laurent-sur-Sèvres, 1959; brochure de 24 pp.

IDIER DE CRÉ (T. R. P., o.f.m., cap.) : *Notre-Dame de la Trinité.* Tome III : *Les trois prérogatives.* Librairie mariale et franciscaine, Blois, 1959; 292 pp.

UMÉRY (Henry) : *La foi n'est pas un cri,* suivi de *Foi et Institutions.* Éd. du Seuil, Paris, 1959; 398 pp.

UROUX (Benoît, o.p.) : *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin.* Thèse présentée à la Faculté de Théologie de Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, Fribourg (Suisse); 82 pp.

ABRÈGUES (Jean DE) : *L'apôtre du siècle désespéré. Jean-Marie Vianney, Curé d'Ars.* Le livre contemporain, Amiot-Dumont, Paris, 1957; 212 pp. sous couverture toile.

LAD (Maria E.) : *Lebens leuchten.* Zusammengestellt von A. Kemmerling. Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln, 1959; 44 pp.

omme (L') devant l'échec. Ouvrage collectif par le Groupe Lyonnais d'Études médicales, philosophiques et biologiques. Coll. « Convergences ». Éd. Spes, Paris, 1959; 236 pp.; 810 fr.

[UNDERMANN (G.) : *Le vainqueur du grappin.* Vie du saint Curé d'Ars. 4e édition. Éd. Salvator, Mulhouse, 1959; 304 pp.; 750 fr.

ntroduction à la Bible. Sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET. Tome II : *Nouveau Testament.* Desclée et Cie, Paris, 1959; 940 pp., avec table des auteurs cités, index analytique, index des références bibliques et cartes.

EDIN (Hubert) : *Kleine Konziliengeschichte.* Die zwanzig Okumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. « Herder Bücherei », Band 51. Verlag Herder, Fribourg, 1959; 144 pp.

ABOURDETTE (Michel, o.p.) : *Le sacerdoce et la Mission ouvrière.* Étude du Secrétariat National de la Mission ouvrière. La Bonne Presse, Paris, 1959; 64 pp.; 295 fr.

A RIVIÈRE (André) : *L'homme et le complexe normal.* Les Éditions Psychologiques, Montréal, 1957; 228 pp.

A VARENDE (Jean DE) : *Le Curé d'Ars et sa passion.* Éd. Bloud et Gay, Paris, 1959; 240 pp. sous couverture toile, 70 illustrations.

ESTAPIS (S. DE, s.j.) : *Limitation des naissances.* Coll. « Bibliothèque de la Recherche sociale ». Éd. Spes, Paris, 1959; 304 pp.; 1.650 fr.

IÉGÉ (P.-A.) : *Jeune homme, lève-toi !* Coll. « L'Évangile au XXe siècle ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 228 pp.; 870 fr.

ivre du commencement (Le). Traduit de l'hébreu par Edmon FLEG. Coll. « Aleph ». Éd. de Minuit, Paris, 1959; 222 pp.

UTHER (Martin) : *Œuvres.* Tome VIII. Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 120 pp.

IAERTENS (Th.) : *Fichier biblique.* Coll. de Pastorale liturgique. Apostolat liturgique, Bruges, 1958; 88 fiches.

IARY LAURENCE (Sister, o.p.) : *One Nun to Another.* Blackfriars Publications, Londres, 1959; 130 pp.; 12/6.

ICNAMARA (Kevin) : *Mother of the Redeemer.* Aspects of Doctrine and Devotion. M. H. Gill and Son, Dublin, 1959; 312 pp.; 25/.

MÉAUTIS (Georges) : *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis.* Coll. « Mythes et religions ». P.U.F., Paris, 1959; 124 pp.; 540 fr.

MORTIMER (Ernest) : *Blaise Pascal. The Life and Work of a Realist.* Methuen and Co, Londres, 240 pp.

MOSSÉ-BASTIDE (Rose-Marie) : *Bergson et Plotin.* Coll. « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». P.U.F., Paris, 1959; 424 pp.; 1.600 fr.

Mystère Eucharistique (Le). Société des Prêtres de Saint-François-de-Sales, Paris, 1958; 172 pp.; 270 fr.

NESMY (Dom Claude J.) : *Saint Benoît et la vie monastique.* Coll. « Maîtres spirituels », 19. Éd. du Seuil, Paris, 1959; 192 pp.

NODET (Bernard) : *Le Curé d'Ars, sur la foi du serment.* Dépositions des témoins du procès de l'Ordinaire. Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1959; 200 pp.; 750 fr.

Œuvres de saint François d'Assise. Œuvres latines et Cantique de Frère soleil. Traduction, introduction et notices de Alexandre MASSERON. Éd. Albin Michel, Paris, 1959; 272 pp.; 960 fr.

PAGNOUX (Jacques) : *Le plus imitable des prêtres. Saint Jean-Marie Vianney, patron de tous les curés.* Éd. Saint-Paul, Paris, 1959; 176 pp.

PEZERIL (Daniel) : *Pauvre et saint Curé d'Ars.* Éd. du Seuil, Paris, 1959; 312 pp.

PLOQUIN (Geneviève) : *Le catholicisme.* Coll. « Où en est ». Éd. Buchet-Chastel-Corrêa, Paris, 1959; 160 pp.

Prière (La). Ouvrage collectif. Coll. « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 336 pp.; hors commerce.

Psaume 1. Texte, traduction, commentaire par Louis ROUSSEL. Coll. de la Faculté des Lettres de l'Université de Montpellier. P.U.F., Paris, 1959; 20 pp.; 200 fr.

ROSIER (Ireneo) y ESTEVE (Enrique) : *El tierciario en el mundo de hoy.* Coll. « Citoc ». Éd. Carmelitanas, Madrid, 1959; 144 pp.

ROUX (Hébert) : *Les Épîtres pastorales.* Commentaire de 1 et 2 Timothée et Tite. Éd. Labor et Fides, Genève, 1959; 200 pp.

Sant'Antonino, o.p., maestro di vita spirituale. Fascicolo della « Rivista di Ascetica e Mistica » in occazione del V centenario della morte. Libreria Fiorentina, 1959; 144 pp.; 500 lires.

STEINMANN (Jean) : *Pour ou contre Danilo Dolci.* Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 112 pp.

TERRIEN (S.) : *Les pays bibliques.* Nouvel atlas historique avec cartes en relief et en couleur. Illustrations de W. BOLIN. Éd. des Deux Coqs d'Or, Paris, 1959; 98 pp., 26×33 sous couverture cartonnée illustrée.

THÉORET (Pierre-Eucher) : *Monsieur Lussier, un homme, un prêtre.* Ile Perrot Nord, Canada, 1959; 310 pp.

THOMAS (R. P. Robert) : *Fichier saint Bernard.* Tome I : A-J. Tome II : L-Z. 1958, 1959; 384 et 768 pp. ronéotypées sous couverture reliée; hors commerce.

TROCHU (Mgr Francis) : *Les amitiés du Curé d'Ars.* Apostolat de la Presse, Paris, 1959; 344 pp., 53 illustrations hors texte.

TRUDEL (Paul-Eugène, o.f.m.) : *Monseigneur Ange-Marie Hiral.* Tome III : *Fondateur et gardien à Québec.* Éd. Franciscaines, Montréal, 1959; 264 pp.

VIGOLO (P. Giovanni, da, o.p.) : *Castità e vocazione alla vita sacerdotale e religiosa.* Coll. « Ascetica e Mistica ». Libraria Editrice Fiorentina, 1958; 48 pp.; 170 lires.

ZANKO, *chef tribal.* Traditions, coutumes, légendes des Tsiganes Chalderash. Textes recueillis par le R. P. CHATARD et présentés par Michel BERNARD. Éd. La Colombe, Paris, 1959; 208 pp.; 960 fr.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

SAINT PAUL

Cl. Tresmontant, Saint Paul et le mystère du Christ, p. 150, — J. Holz-ner, Autour de saint Paul, p. 152, — H. Metzger, Les routes de saint Paul, dans l'Orient grec, p. 153, — H.-M. Féret, Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem, p. 154, — S. Zedda, Prima Lettura di San Paolo, p. 154, — Saint Paul, p. 155, — H. Fanet, « Moi, Paul », p. 155, — A. George, L'Évangile de Paul, p. 156, — L. Soubigou, Prêchons et méditons les Épîtres de saint Paul, p. 156, — R. Knox, L'Évangile de saint Paul, p. 157, — A. Brunot, Le Génie littéraire de saint Paul, p. 158, — A. Brunot, Saint Paul et son message, p. 159, — H. Babel, La pensée d'Albert Schweitzer, p. 159 (L.-M. Dewailly).

PATRISTIQUE

G. Hudon, La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon, p. 221 (G. Lefebvre). — P. Canivet, Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle, p. 222 (I.-H. Dalmais). — E. F. Osborn, The philosophy of Clement of Alexandria, p. 223 (I.-H. D.). — P. Gallay, Grégoire de Nazianze, p. 223 (I.-H. D.). — G. Penco, S. Benedicti Regula, p. 223 (J. Leclercq).

PROTESTANTISME

P. Lestringant, Visage du protestantisme français, p. 224 (R. Beaupère). — O. Cullmann, Catholiques et protestants, p. 225 (R. Beaupère). — J.-L. Mascall, The Recovery of Unity, p. 225 (R. Beaupère). — Th. F. Torrance, Le Sacerdoce royal, p. 226 (L. Bouyer).

● ● Un ouvrage qui marque une date dans l'histoir

CATÉCHISME BIBLIQUE

Traduit de l'allemand

Illustrations d'ALBERT BURKART

Un volume de 402 pages, sous couverture 4 couleurs ..... **900** fr.

HISTOIRE ET SIGNIFICATION DU CATÉCHISME BIBLIQUE

Traduit de l'allemand par M. HERTZOG, s. j.

Un volume de 140 pages ..... **450** fr.

« Les lecteurs du *Catéchisme biblique* se posent naturellement la question : comment l'utiliser ? Voici la réponse qui fournira aux éducateurs la méthode et les moyens qui conviennent pour en tirer, selon son esprit, tous les fruits qu'on en attend. »

(*La documentation catholique.*)

● ● ● ● ● ● ● ● LES ÉDITION